

مهرجانات القراءة للبحر

التراث

مكتبة

الأسرة

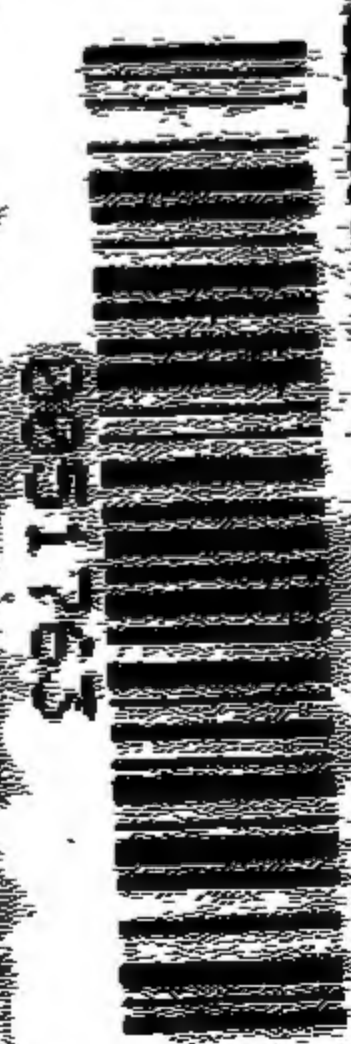
١٩٩٩

ابن المقفع

د. عبد اللطيف حمزة



سورة المومنين



Bibliotheca Alexandrina

ابن المقفع

ابن المقفع

د . عبد اللطيف حمزة



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة التراث)

ابن المقفع

د . عبد اللطيف حمزة

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د . سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هي تصدر لعامها السادس على التوالي برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ الذى يتلفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثالثة

صدر كتاب « ابن المقفع » منذ ثلاثين سنة ولكنه ما زال بعد مضي هذه المدة الكبيرة خليفاً بأن يصدر وأن يفيد منه كثيرون من الباحثين والمتعشقين للأدب العربي .

لا أقول ذلك اعتباطاً ، ولا اقتخاراً ، ولا ادعاءً ، ولا رغبة في التزيد في القول . ولكني أقوله معتمداً على أقوال غيري من الباحثين أو الدارسين الذين صرحوا لي مراراً بأن بحثي عن « ابن المقفع » ما زال جديداً في بابهِ بالرغم من كثرة ما ظهر من الكتب الجليلة في دراسة هذه الشخصية الأدبية الكبيرة ، وبالرغم ما كتب من الأبحاث التي قصد بها أصحابها إلى نيل درجة الدكتوراه في الآداب في موضوع خطير كموضوع هذا الكتاب .

وذلك مما دعاني إلى إصدار هذه الطبعة الثالثة وأنا واثق من أن طبعات أخرى كثيرة ستصدر من هذا الكتاب بمشيئة الله تعالى .

تري — لماذا يحتفظ هذا الكتاب بجده إلى اليوم ، ولماذا أحببته جماً لا يدانيه حي لكتاب آخر من كتبني إلى اليوم ؟

الحق . لقد كان « ابن المقفع » أول شخصية كبيرة في تاريخ الأدب العربي حظيت بصداقتها ونعمت بأدبها منذ تخرجني في كلية الآداب

جامعة القاهرة . وقد أحسست لذة عميقة في هذه الصداقة ربما لم تتح لي بكها وكيفها مع كثيرين من الشخصيات الأدبية والصحفية التي سعدت بصحبتها في الثلاثين سنة الماضية .

أحببت ابن المقفع لأنه بطل من أبطال الدفاع عن حرية الرأي — تلك الحرية التي عاشت البشرية تدافع عنها وستظل تدافع عنها إلى أن يبذل الله الأرض غير الأرض والسموات : تدافع عن هذه الحرية في مجال العقيدة حتى اتهمه الناس بالزندقة . ودافع عنها في مجال السياسة حتى قالوا إنه لقي مصرعه على يد الخليفة المنصور بسبب الرسالة « الهاشمية » التي انتقد فيها ابن المقفع سياسة هذا الخليفة .

كما أحببت ابن المقفع لأنه بطل الثقافة الفارسية التي جعل منها عنصراً هاماً من عناصر الثقافة الإسلامية . ولولا جهود هذا الرجل في نقل التراث الفارسي إلى اللسان العربي لما استطاعت الثقافة الفارسية أن تشق طريقها إلى هذه الغاية وتصبح في وقت وجيز جزءاً هاماً من أجزاء الثقافة الإسلامية . وجزءاً هاماً كذلك في حضارة العالم الإسلامي .

ثم أحببت ابن المقفع لاختيار أدبي فني خالص . وخلاصة هذا الاعتبار أنني نظرت إليه — بل نظر التاريخ نفسه إليه — على أنه أول من حمل عبء النثر الفني أو الكتابة العربية مع صديقه عبد الحميد ابن يحيى الكاتب منذ أواخر الدولة الأموية .

الحق كذلك أن كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثة المقدمة كلف لأن يستأثر يحيى لابن المقفع وسعادتي بصداقة ابن المقفع واعتزازي

بهذه الصداقة المتينة إلى اليوم . وأخيراً وبعد مضي ثلاثين سنة على صدور هذا الكتاب يسعدني كذلك أن أذكر للقراء شيئاً منغى الحياء من ذكره في كل من الطبعتين السابقتين . وهذا الشيء هو أتى من أجل الكتاب الذى كتبتة عن ابن المقفع فى عام ١٩٣٧ أصدرت كلية الآداب قراراً وافق عليه مجلس الجامعة بإعفائى من درجة الماجستير والسماح لى بالتقدم مباشرة للحصول على درجة الدكتوراه .
وأى تسكريم لى ولهذا الكتاب يكون أكثر بما فعلته الجامعة إذ ذاك ؟

والله أسأل أن ينفع به عشاق الأدب العربى والفكر العربى ،
والوطن العربى ، والله ولى التوفيق ؟

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة فى أول أغسطس سنة ١٩٦٥

الباب الأول

الفصل الأول

الشعب الفارسي بين الشعوب الإسلامية

برزت شمس الإسلام وباسمه تقدم العرب في فتوحهم ، وما كاد يتم للعرب هذا الفتح حتى نشأ عن ذلك ما نشأ من المزج بين الأمة الفاتحة والأمة التي غلبت على أمرها . ولكن هذا المزج لم يحدث حتى أفاقت هذه الشعوب من دهشة الفتح - ثم حدث تفاعل قوى بينها جميعاً وأنتج هذا التفاعل شعباً جديداً وعقلاً جديداً وأدباً مستحدثاً وفلسفة مستحدثة . وذلك أن العربي قد اضطر منذ تلك الفتوح إلى أن يكون له اتصال بالفارسي والرومي، والشامي والمصري، والعراقي والمغربي، والهندي والسندي . ولكل من هؤلاء ذوقه ونفسيته، وخلقه وعقليته، وعقيدته، ودمه وجنسيته، ونظامه وسياسته .

ونستطيع أن نقرأ في كتب الأدب عامة وكتب الجاحظ خاصة، فنجد أخباراً كثيرة في هذه الكتب يصح أن توضح لنا شيئاً عن خصائص تلك الشعوب وما يمتاز به كل شعب منها . فهي تذكر مثلاً أن العربي يمتاز بالشعر والقيافة، والميل إلى الخفة والبساطة، وأن الفارسي يمتاز بالحكمة والسياسة، والرغبة في اقتناص اللذة وجلب النعيم، ويمتاز اليوناني بالفلسفة ومعرفة العلل والعناية بالمعاني،

والسندی بالصیدلة ومعركة العقاقير ، والهندي بالحساب وعلم النجوم
والميل إلى فلسفة الزهد والتصوف ، والتركي بالحروب . وكما يقول
الملاحظ : « ليس في الأرض كل تركي كما وصفنا ، كما أنه ليس كل
يوناني حكيم ، ولا كل أعراقي شاعراً قاتلاً ، ولكن هذه الأمور
في هؤلاء أعم وأتم وفيهم أظهر وأكثر » (١) .

وإذا كان هناك اختلاف كبير بين هذه الشعوب في أخلاقها
وعاداتها ، فثم اختلاف كبير في أهوائها السياسية أيضاً . بذلك على
ذلك ما قاله محمد بن علي بن عبد الله بن عباس لرجال الدعوة العباسية
حينما اختارهم لها قال : « أما الكوفة وسوادها فهناك شيعة علي بن
أبي طالب وأما البصرة فعثمانية تدين بالكف ، وتقول كن عبد الله
المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ، وأما الجزيرة فحرورية مارقة ،
وأعراب أعلاج ، ومسلمون في أخلاق نصارى . أما أهل الشام فلا
يعرفون إلا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان . وأما أهل مكة والمدينة
فقد غلب عليهم أبو بكر وعمر ، ولكن عليكم بخراسان فإن هناك
العدد الكثير والجلد الظاهر وضدوراً سليمة وقلوباً فازغة » (٢) .

وإذن فالبصرة مختلفة عن الكوفة ، والعراق كله مختلف عن
الجزيرة ، والجزيرة شيء غير الحجاز ، واللون السياسي لخراسان
مختلف عن سائر الأقطار الأخرى ، وهذه الممالك كلها مندجة تحت
راية العرب أنفسهم لا يعلمون بما سيجرى على يدهم من مزج واختلاط

(١) رسائل الملاحظ بهامش الكامل للبرد .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١ ص ٢٠٤ .

وهذه الأمم المغلوبة نفسها لا تدرى بما سيجرى عليها من عبر وأحداث !

ثم إنك تعلم أن العرب طبقوا بعد الفتح نظام الرق والولاء ، فكانت الجوارى توزع على الفاتحين وتباع في أسواق المقينين والنخاسين أو باعة الرقيق — وتهدى كما تهدى الطرف الثينة والمال والمتاع !

وقد غصت بيوت المسلمين بأولاد الجوارى ، حتى أصبح البيت الإسلامى مجتمعاً لأشخاص يتنمون إلى أمم مختلفة . خذ لذلك مثلاً بيت المنصور ، فقد كانت فيه (أروى) بنت منصور الحميرى ، وكانت يمنية ، كما كانت فيه أمة كردية كان المنصور قد اشتراها وتسراها ، وأخرى رومية ، وامرأة ثالثة من بنى أمية قيل إنه أولادها بنتاً تسمى (العالية) . ومع ذلك فقد كان المنصور مشهوراً بالبخل مقتصداً فى اللذة ، مشغولاً بتأسيس الملك ، فلم يسرف فى الأمان بالقياس إلى من أتى بعده من الخلفاء كالرشيد ، وهو الخليفة الذى يقول عنه صاحب الأغاني : « إنه قد كان له زهاء ألفى جارية » أو بالقياس إلى الخليفة المتوكل ، ويقول المسعودى إنه كان له أربعة آلاف سرية ١١ ، .

وليس شك فى أن هذا التوالد الجسمانى قد تبعه توالد أخلاقى وعقلى ، أن هذا وذاك قد أنتجا معاً صنفاً من الناس يوشك أن يكون متفوقاً فى كل شيء . حتى لقد خيل إلى بعض الناس يومئذ أن النبوغ وقف على الأعاجم ، وأن العبقريّة مقصورة على المولدين . وهذه نظرية - بيولوجية - قد ثبتت صحتها ، وفرغ العلماء والمفكرون من التدليل على صدقها . من أجل ذلك أقبل الناس إقبالاً شديداً فى ذلك الوقت على هذا النوع من التوليد . قال الأصمعى : كان « أكثر

أهل المدينة يكرهون الأئمة، حتى نشأ منهم على بن الحسين بن أبي طالب والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً. فرغب الناس في السراى.

إذن فقد كان لهذا الضرب الجديد من الحياة التى يحياها الناس فى العصر العباسى آثارٌ حسنة قيمة. ولكن كانت له إلى جانب ذلك آثار سيئة. فنستطيع أن نقول فى صراحة وإيجاز إن العرب فى ذلك الطور قد هدموا قوميتهم، أو كادوا يهدمونها، وقضوا على أدبهم وخلقهم وتقاليدهم أو كادوا يقضون عليها. ولم يكد يسلم قليلاً من هذا التغيير الحادث إلا شيئان: هما اللغة والدين. بل إنه قد نال هذين أيضاً من العبث ما نالهما، وهذه كتب الأدب والملل والنعل والتاريخ تنهض كلها دليلاً على ما نقول:

غير أن أسوأ الآثار التى نجمت عن هذه الحياة الجديدة أثاران خطيران:

«أولهما، أثر هذه الحياة الجديدة فى الأدب العربى الخالص.
«وثانيهما، أثرها فى الأخلاق العامة.

فأما أثرها فى الأدب العربى الخالص ففى استطاعتك أن تقول إن العرب فى هذا التوليد قد سمحوا لغيرهم منذ أول الأمر بأن يحنوا على أدبهم جناية لا تغتفر. ونحن إذ ندرس الأدب العربى فى القرن الثانى للهجرة، وهو القرن الذى تم للعرب فيه هذا المزج والاختلاط، لا ندرس أدباً عربياً يمكن أن يكون خالصاً بحال ما، ونحن حين نلتبس هذا الأدب العربى الخالص، لا نستطيع أن نظفر به فيما خلفه لنا هبذا

القرن والقرون التي تلتها من آثار أدبية في أيدينا جزء عظيم منها ،
ولا نستطيع أن نظفر به في الكوفة والبصرة وما حولها من تلك
البيئات الأدبية التي كانت تموج بالحياة موجا ويشتعل فيها النشاط
اشتعالا . ولكنتا نظفر بالأدب العربي الخالص في البادية وما حولها ،
أعني في تلك الجهات التي يمكن أن يقال إنها كانت بعيدة عن النفوذ
الفارسي محتفظة بالروح العربي . وفي البادية كان يعيش أولئك الأعراب
الذين كانوا يفتدون من حين لآخر إلى البيئات الأدبية للمتحضرة .
ثم لا يلبثون بها إلا ريثما يعودون أدراجهم إلى الصحراء . وإلى البادية
كان يرحل علماء اللغة وكان أكثرهم من الموالي . فكان هؤلاء العلماء
مخلصين حقاً للغة العربية ، ولكنهم لم يكونوا مخلصين للأدب العربي .
أخلص هؤلاء العلماء للغة ، فظلوا ينشطون إلى البادية حتى قيدوا
صحيح العربية ، وضبطوا ألفاظها ، وحفظوها من العجمة التي كادت
تلتحقها . ولم يخلص هؤلاء العلماء للأدب العربي ، فما كاد يتم لهم
ما يرجون من صحة اللغة وضبطها حتى قطعوا الصلة بين البدو وبين هذه
البيئات المتحضرة التي كانت تضرب فيها الحياة ويزدهر فيها العلم
ويصول فيها الأدب ، ومن هنا أتت إساءتهم إلى الأدب العربي الخالص
حين يتروه أو قل — أماتوه — فلم نعد نجد صورة لذلك الأدب
العربي الخالص . وكأنا بالعرب أنفسهم قد أغضوا عن ذلك ورضوا
به ، فشاركوا الفرس في القضاء على الأدب العربي كما شاركهم في القضاء
على الأخلاق العربية والقومية العربية .

والحق أننا منذ بداية العصر العباسي وجدنا أنفسنا أمام أدب
لا يمكن أن يكون عربياً محضاً ، ولكنه عربي فارسي ، أو مزاج

من هذين معاً ، وأعجب من ذلك أن هذا الأدب الفارسي الذي ظهر على استحياء في نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية هو الذي أخذ يقوى شأنه بعد ذلك بسرعة البرق ، وبقي على هذه الدرجة من القوة وعظم الشأن حتى كان القرن الرابع الهجري ، وكان ظهور الدويلات الحديثة . ومنها الدولة الطاهرية والدولة السامانية ، والدولة الصفارية والدولة البويهية والدولة الغزنوية .

لم يكتف الفرس بأن يكون الأدب العربي فارسي الصبغة ، أو يكون الأديب العربي فارسياً ليس له من العربية إلا الثوب أو القشرة ، بل فكروا أخيراً أن يكون أديهم مكتوباً باللغة الفارسية الحديثة بدلاً من العربية القديمة .

فأما في عهد دولة بني طاهر — ولم تكن هذه الدولة مستقلة كل الاستقلال عن الدولة العباسية — فإن الأسباب لم تكن قد تهيأت بعد لظهور الأدب الفارسي . ومن أجل ذلك أثر عن الطاهريين أنهم حاربوا الآداب الفارسية ، وقيل إن رجلاً أهدى إلى عبد الله بن طاهر كتاباً كان قد ألف لكسرى أنو شروان فرفضه عبد الله وقال : حسبنا القرآن والسنة ، ثم أمر بالكتاب نفسه فألقى في النار .

وأما الدولة الصفارية ، وهي الدولة التي ظفر بها يعقوب بن الليث الصفار بطريق الثورة لا بطريق التولية ، فتذكر الروايات الفارسية عن صاحبها أنه جمع أخبار ملوك فارس ، وأمر أن تترجم من اللغة الفهلوية إلى اللغة الفارسية حتى استوى له من هذا كله كتاب يقال إنه أصل كتاب الشهنامه للفردوسي . وتذكر الروايات الفارسية أيضاً

أن أول من نطق بالشعر الفارسي الحديث هو طفل رضيع ليعقوب ابن الليث الصفار ، وإنه وإن كانت هذه الروايات الفارسية كلها موضعاً للشك فإنها مع ذلك تهض دليلاً على بداية العناية بالأدب الفارسي .

وأما الدولة السامانية — فيما بعد — فقد تجردت لإنهاض الأدب الفارسي وتوفرت على تشجيعه ، ونشأ في كنفها أكثر من ثلاثين شاعراً وشهدت هذه الدولة نشأة الشعر الفارسي بالمعنى الصحيح ، وابتدأ فيها نظم الشهنامة ، شرع في نظمها شاعر اسمه — الدقيقي — قيل أنه ألف منها ألف بيت حتى جاء الفردوسي فأتمها خمسة وخمسين ألفاً .

وأما الدولة البويهية وهي التي ظهرت في الشمال الغربي من إيران ، وعظمت سلطتها حتى استولت على بغداد وادعت لنفسها نسباً ينتهي إلى (بهرام جور) فلا يكاد التاريخ يعرف عنها شيئاً في الأدب الفارسي ، ومصدر ذلك أنها قامت في (بغداد) عاصمة الأدب العربي . ووزيراها العظيمان وهما (الفضل بن العميد) و (الصاحب بن عباد) كانا لذلك من أدباء العربية ، وكذلك كان الشعراء والكتاب المتصلون بها ، ولم يعرف من شعراء الفرس ممن كانوا يتصلون بالصاحب بن عباد إلا رجلان هما المنطقي والخسروي .

وأما الدولة الغزنوية ، التي نشأت في أواخر القرن الرابع الهجري ببلاد أفغانستان فقد ورثت الأدب الفارسي في ريعانه وقوة شبابه ، والتف حول محمود الغزنوي كثيرون من أدباء الفرس وشعرائهم ، وكان أظهر هؤلاء جميعاً الفردوسي الذي تنسب إليه الشاهنامه .

وفي القرن الخامس الهجري استولى السلاجقة على آسيا الإسلامية

وأخذوا بغداد، وبرغم أن دولة الغزنويين كانت دولة تركية فإنها حين حكمت إيران تمحضت بالحضارة الفارسية، وكثرة شعرائها كانوا لذلك من الفرس، ولم يعرف من شعرائها من نظم بالتركية.

إذن فقد كانت اللغة العربية وحدها لغة الأدب حتى نهاية القرن الثالث الهجري. فلما كان القرن الرابع ظهر أدب فارسي مكتوب باللغة الفارسية وكان أول ظهوره في المواطن النائية عن مركز الثقافة العربية كخراسان. ومعنى ذلك أن اللغة الفارسية أخذت تراحم اللغة العربية في الأدب، ولكن الأمر كان على غير ذلك في العلم. فقد بقيت اللغة العربية وحدها صاحبة السلطان في الميدان العلمي باستمرار، وقل من العلماء من كان يؤلف علماً بالفارسية في بعض الأحيان، فقد ألف الغزالي كتباً كثيرة باللغة العربية، وكان من آثاره كتاب واحد فقط بالفارسية هو كتابه (كيمياء السعادة) — قال إنه ألفه بالفارسية لكي تفهمه العامة!! وكذلك فعل فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي والبيضاوي — فكانت الكثرة المطلقة من كتبهم وتأليفهم بالعربية، ولكنهم لم يؤلفوا بالفارسية إلا في مرات قليلة جداً يمكننا أن نهملها وألا تأخذ بها، وهكذا اختفى الأدب البدوي الخالص قديمه وحديثه لظهور العنصر الفارسي: وذهب بالأدب البدوي القديم كل من العصر الجاهلي والعصر الأموي الذي يمكن اعتباره من الناحية الأدبية ظلاً للعصر الجاهلي وامتداداً له، وأما الأدب البدوي الحديث فلم يعد في استطاعة الناس أن يظفروا به إلا في البادية وحدها. وشعر البادية في العصر العباسي — أعني في الوقت الذي كان الناس فيه مشغولين بأشعار بشار وبخترى ومسلم وأبي تمام — لم يكن يحفل الناس به

إلا قليلا ، ولم يكن يعنى به الشعراء والأدباء أنفسهم إلا لاما ، ولماذا
يحفل به أولئك هؤلاء ؟ ألم يكن يكفيهم أن يعرفوا الشعر العربي القديم
الذى ورثوه عن العصرين الجاهلي والاموي ؟ ألم يكن يكفيهم أن
يقوموا على درس هذا الشعر وحفظه ، وتربية أنفسهم تربية شعرية على
أساسه ، حتى يتسنى لهم بذلك أن يصوغوا شعرا عربيا في لغته عربيا
أو كالعربي في أسلوبه وبعض معانيه وأخيلته ؟ حسبهم إذن ذلك الشعر
البدوي القديم ، فليقتنعوا به ، وليشحنوا به ملكتهم الشعرية ثم ليتركوا
الأدب البدوي المعاصر لهم يذهب به مذهب بنفوذ الأعراب ، وتقاليد
الأعراب وعقول الأعراب .

ودع عنك أثر الشعوب التي تألفت منها الدولة العباسية في الأدب
ودع عنك جهود الشعب الفارسي منها بنوع خاص ، وانظر معي إلى
أثر هؤلاء وأولئك في الاخلاق والأذواق .

فكما احتجب الأدب العربي البحث حين عدا عليه الأدب الفارسي
الجديد فكذلك احتجبت المرأة العربية الحرة ولزمت بيتها لا تبرحه
وتركت ميدان الأدب والاجتماع لتلك المرأة الغريبة التي غشيت
مجالس الأدباء واتصلت بالكتاب منهم والشعراء وأثرت في أدبهم
تأثيرا مخالفا كل المخالفة لتأثير المرأة العربية الحرة في شعراء العصرين
الجاهلي والاموي . ويومئذ كانت تلك تمثل الخلق العربي بالمعنى
الصحيح ، وكانت أهلا لتقدير الرجال ، وكانت موضع الاحترام ،
وكانت هي من جانبها توحى إليهم شعرا يصح أن يكون المثل الأعلى
لسمو العاطفة . وهؤلاء شعراء بني عذرة ترجم شعرهم عن أنبل

المشاعر وفي غزل عفيف وأدب لطيف وهذه ليلي الأخيلية وشعرها في توبة الخفاجي يدل على صدق العاطفة وطهرها ، وسيرتها تدل على ذلك أيضاً . كانت تقابل من تقابل من الخلفاء والأمراء فيداعبونها بأخبارها مع توبة ويسألونها أن تنشدهم شعرها فيه فتفعل وهي على ثقة من احترامهم لها وإكبارها لنبل شعورها . من ذلك مثلاً أنها دخلت يوماً على الحجاج فطأطأ لها رأسه حتى ظن الجاسون أن ذقنه قد أصابت الأرض (١) ؟

وأما المرأة العباسية فلم تكن كذلك ، كانت امرأة فارسية أو رومية أو مغربية أو هندية . وكانت امرأة لا تأخذ نفسها بالعفة والشرف لأنها جارية والجارية لا تؤخذ عادة بتلك القيود الأخلاقية التي تؤخذ بها الحرائر . وكانت امرأة متعلمة متحضرة وليست بجاهلة متبذية ، لأنها كانت تباع وتشترى وكان يزيد في ثمنها ويغلى من قيمتها أن تتوفر فيها شروط عدة : منها أن تكون جميلة الوجه ، وخيمة الصوت ، عذبة اللحن ، رقيقة اللفاظ ، رشيقة الحركات طروباً لعرباً ، حافظة للأشعار ، راوية للنسخ والأخبار ، عارفة بالأدب معرفة لأبأس بها !

كما كانت هذه المرأة لا ترى غالباً إلا في أسواق الرقيق . وفي مجالس الغناء وأندية اللهو والعبث والمجاعة التي لم تكن تقلق في لهايها وعيبتها عن أندية باريس في الوقت الحاضر . وكان قتيان العرب يختلفون إلى هذه

(١) ج ١ من الأمالي لأبي على القالي ص ٨٦ مطبعة بولاق .

الأندية ويستمعون إلى غناء الجوارى ويمتعون أنفسهم بجمالهن
ويخلطون أنفسهم بهن مخالطة ليست في مجموعها شريفة ولا طاهرة .
وكان كل شاعر أو أديب مستهماً بجارية من الجوارى يتملقها
كثيراً ، ويقصد إليها كثيراً ويعشقها عشقاً لا يخلو من سوء . فكان
لمسلم بن الوليد (سحر) . وكان للعباس بن الأحنف (فوز) كما كان
لأبي نواس (جنان) .

وفي الحق أن الجوارى كن مغنا عظميا للأدب والفن والذوق
معاً ، والحق أنهن نهضن بالتربية الجمالية التي أخذن بها الشعب . ولكن
الجوارى كن في الوقت نفسه خسارة عظمى فقط على الأخلاق ،
وعليهن تقع التبعة كلها في ذلك . وما للجارية وللأخلاق ؟ أليست
تباع وتشتري في الأسواق كما تباع السلع ؟ أليست تقضى كل أوقاتها في
مجالس الغناء ، وناهيك بهذه المجالس ، وبما فيها من خلعة ومجاعة وبدع ؟
ولا تقل أن الإسلام كان لا يجيز هذه الأخلاق ولا يسمح بها .
فقد دخلت في الإسلام شعوب كثيرة ، ودخلت كلها في هذا الدين
بعقولها وآدابها وأخلاقها لابعثول العرب وأخلاقهم وآدابهم . وكان
الشعب الفارسي بنوع خاص رائد الجميع في ميادين اللذة ، وقائد الجميع
إلى تلك المتعة . فبدأ حركته هذه بنشر أخبار الملوك الساسانيين —
في مجالسهم الخاصة التي كانوا يجلسون فيها لتعاطي الشراب وسماع
الغناء من أمثال (يوشث) ، و (الفيلاند) وغيرهما من أعلام المطربين
ونوابغ المغنين وسترى بعد حين كيف أن الطبيعة الفارسية نفسها
بالقياس إلى طبائع الأمم الأخرى في ذلك الحين كانت تميل إلى اللذة المادية
وحديثها تؤثرها على غيرها وتسلك في سبيل الحصول عليها كل طريق .

الفصل الثاني

الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الإسلامية

لم تكن الثقافة الإسلامية مؤلفة من العنصر العربي وحده ؛ بل كانت مؤلفة منه ومن عناصر مختلفة وأصول متباينة :

ففى هذه الثقافة الإسلامية عنصر يونانى ، والعقل اليونانى ميال إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وميله إلى المعنويات أكثر من ميله إلى الماديات ، وآية ذلك أن الحضارة اليونانية نفسها حضارة معنوية فى جملتها ، وأن التماثيل اليونانية لم يكن يقصد فيها إلى الجمال الفنى الظاهر بمقدار ما قصد فيها إلى أن تكون موحية بمعنى خاص ؛ معبرة عن شعور معين . ومن هنا كان الفن اليونانى فناً للفن ، والعلم اليونانى علماً للعلم ، والفلسفة اليونانية فلسفة للفلسفة .

وفى هذه الثقافة الإسلامية عنصر هندى ، انتقل إليها من طريقين أما أولهما فطريق الهنود أنفسهم بعد الفتح الإسلامى . وأما ثانيهما فطريق الفرس الذين كانوا قد تأثروا بالفلسفة الهندية منذ فتوح الإسكندر الأكبر ثم نشروا ثقافتهم الفارسية الممتزجة بالعنصر الهندى بعد الفتح الإسلامى ، والفلسفة الهندية فلسفة تأمل ؛ والعقل الهندى عقل دينى قبل كل شئ ؛ والأفكار الهندية — فيما يقول الباحثون — هى إلى الخيال أقرب منها إلى الواقع ، وهى إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للشعر أقرب منها إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للعلم . يريد الهندى أن يوضح لنا — مثلاً — كيف خلق هذا العالم ، فيقول :

أنه خرج من خالقه (برهمن) كما يخرج الضوء من الشمس ، وكما ينبعث الشدى من الزهر ، وكما يخرج الشر من النار . وهذا كلام يعجب الأديب ولكن لا يقنع به العالم . والفلسفة اليونانية لا تقنع بهذه الأخيلة الشعرية فيما تسميه علماً بالمعنى الصحيح ، بل أنها تتبع في تفكيرها طريق البحث العلى . من أجل هذا كان العلم أولاً في اليونانيين وكان تفكير هؤلاء مطابقاً دائماً للنطق . ومن أجل هذا كان الزهد والتصوف والفلسفة الدينية في الهند ، وكان تفكير هؤلاء أشد اتصالاً بالعاطفة .

وفي هذه الثقافة الإسلامية عنصر فارسي وهذا العنصر نفسه — كما سترى — مؤلف من جزئيات ثلاث هي : الفارسية واليونانية والهندية (١) .

(١) الحق أن الفلسفة الإيرانية ليست يونانية في أكثرها بل هي هندية أكثر منها يونانية ، وربما كان سبب ذلك أن الأمة الإيرانية القديمة أمة آرية ، والآريون جنس كان يشمل فيما يشمل أهل الهند وإيران في وقت معاً ، وقد وجدت الدلائل العديدة التي تدلنا على أن هؤلاء الآريين من هنود وإيرانيين قد عاشوا جميعاً في عصر واحد من عصور التاريخ ، وجمعهم أرض واحدة يرجع الكثيرون أنها بلاد تركستان الحالية ومن هذه الدلائل كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام تشابه بعض العقائد الدينية عند الأمتين ، وتشابه بعض الأسماء التي تطلقها كل أمة منهما على الآلهة وغيرها . فن هذه الأسماء (أسورا) علماً على إله عند الهنود ، (وسوما) اسماً لشراب مقدس عندهم أيضاً (وترتيرا) علماً على حيوان خرافي يشبه التين . فان هذه الأسماء جميعها في اللغة الهندية يقابلها في الإيرانية (آهورا) وهو علم على إلهن آلهة الفرس القديمة ، (وهوما) وهو اسم لتلك الشراب المقدس أيضاً ، (ترتيرا) علماً على طبيب يعرف في الشهنامة بأنه اقلب إلى نعبان ثم تحول إلى ملك شرير اسمه الضحاك ، والأمم تفتى ولكن تظل أساطيرها باقية تمكن الناس من الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخية الهامة ، ولعل من تشابه العقائد عند الأمتين أن كلا منهما تعتقد في نظام ثابت يسيطر على الحياة نفسها =

ولكن الحضارة الفارسية مادية في أكثرها ، وبنائيات الفرس الهائلة وأبهتهم العظيمة تبهرك حقاً وتروعك حقاً ولكنها لا تدلك على معنى وراء ذلك .

وفي الثقافة الإسلامية عنصر سورياني ولكنه يوناني في أكثره ، لأن السوريين هم الذين قاموا بنشر الفلسفة اليونانية ولم يقتصروا عليها حتى ترجموا لأنفسهم أيضاً من اللغة الفهلوية شيئاً لا بأس به . والسوريان بوجه عام هم الذين خدموا العلم والفلسفة بتراجهم أكثر مما خدموها

== ويرجع في جوهره إلى أصلين فقط هما الخير والشر وأما القوتان اللتان تقسمان بينهما هذا العالم ، ولعل من هذا التشابه أيضاً هذه الظاهرة البسيطة وهي أن كلا منهما قدس البقروأنهما تقدسان النار وتقيان عليها سدنة وحجاباً، ونطلقان على خفطة النار اسماء متشابهة ، فأما الهنود فيطلقون على الواحد من هؤلاء اسم (أثروان) بفتح الاء، وأما الفرس فيطلقون عليه اسم (أثروان) بسكونها، ثم إن كلمة (أهورا) التي سبق ذكرها صارت رمزاً لآلهة الخير عند الفرس ، وصارت الكلمة المقابلة لها (أنورا) رمزاً لآلهة الشر في بلاد الهند . وهذا هو الشأن في كلمة (ديوا) فهي تدل عند الهنود على معنى القديس ولكنها تشير عند الفرس إلى معنى الشيطان ، وهنا لا تعجب من تفسير العلماء هذه الظاهرة : فهم يقولون إنه لا بد أن تكون خصومة قديمة قد حدثت بين هاتين الأمتين أدت إلى أن تسب كل منهما آلهة الأخرى ، ثم افترقنا على هذه الحال فسارت إحداها إلى الجنوب المشرق وسارت الأخرى إلى الجنوب الغربي واستوطنت الأولى بلاد الهند وسكنت الثانية بلاد إيران . منذ ذلك الوقت اختلفت أخلاق الأمتين وميولهما، فالهندي إلى فلسفة الاعتزال والتأمل، وترجع إلى التفكير في العالم والتجرد من أدراجه وشروعه فامتازت الديانة البوذية نفسها بجميع هذا الجمال ، ومال الإيراني إلى اللذة والسعادة ورأى الخير كل الخير في أن يتنفس بنفسه في العالم يجد فيه ويعمل ويضطرب فيما يضطرب فيه الناس من حياة وخرقة ونشاط فيأخذ بنصيبه من ذلك كله مبعيناً بمجده ونشاطه وفرحه ومرحه آلهة الخير خالداً بكل ذلك آلهة الشر .

بتأليفهم ، فلم يكن لهم فضل ابتكار أو اختراع . وإنما كان لهم فضل نقل وترجمة .

ومهما يكن من شيء فإن الذى اتفق عليه الباحثون فى أمر الثقافة الإسلامية هو أن أقوى العناصر التى تتألف منها عنصران هما العنصر الفارسي والعنصر اليوناني . ولكنهم اختلفوا ، أى هذين العنصرين كانت له الغلبة ؟ وأيهما ترك فى الأدب العربى والعقل العربى أثراً أعمق مما تركه الآخر ؟

ومن يقولون بالرأى الأول الدكتور طه حسين وهو يرى أن التأثير اليوناني أقوى من التأثير الفارسي رغم أن كثرة الكتاب من الفرس . وذلك أن الثقافة اليونانية كانت قديمة العهد فى هذه البلاد منذ أيام الاسكندر المقدوني فى القرن الثالث ق . م ، ولم يفته القرن الثانى ق . م حتى كانت اللغة اليونانية هى اللغة الرسمية للشرق الأدنى ، ولم يكده يتقدم التاريخ المسيحى حتى كانت كل بلاد الشرق الأدنى فى مصر وسوريا والعراق قد أنشئت فيها مدارس يونانية تعلم الفلسفة والأدب وعلوم البيان ، (١) .

وأما الرأى الثانى فيقول به أكثر المستشرقين والمؤرخين ، وهو أن التأثير الفارسي فى الأدب العربى كان أقوى وأعظم من التأثير اليوناني . وبرهانهم على ذلك أن أكثر الكتاب الذين ظهروا فى الإسلام من الفرس الذين ولدوا فى أحضان فن جديد من فنون الأدب هو « الكتابة » .

وأنا أعتقد ما يعتقده الدكتور طه حسين من أن اليونان قادة

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٣٨ .

الفكر في العالم ، وأن علوم الأمم كلها تمت بسبب إلى العلم اليوناني ،
ولكنني أعتقد مع ذلك أن فضلهم يقف عند هذا الحد . فالفلسفة
اليونانية أن تغزو بلاد الفرس والفكر اليوناني أن يقتحم بلاد الروم ،
ولكن ليس بد من أن يفهم الفرس تلك الثقافة كما يحبون أو ينظر
الروم إلى ذلك الفكر بالمنظار الذي به يتمسزون . وليس لهؤلاء
ولا أولئك أن يستعيروا من اليونان أنظارهم وميولهم وأهواءهم كما
استعاروا منهم ثقافتهم وتفكيرهم وعلومهم . ومعنى ذلك أنه إذا دخلت
الفلسفة اليونانية وطناً ما أصبحت فلسفة فارسية أكثر منها يونانية
في بلاد الفرس ، كما أصبحت رومانية أكثر منها يونانية في بلاد الروم
وهكذا . . . على أن الإيرانيين لم يكونوا بمعزل عن الهند ، والثقافة
الفارسية كان فيها عنصر هندي ، إلى جانب العنصر اليوناني ولكنها
مع هذا وذاك ثقافة إيرانية قبل أن تصطبغ بهاتين الصبغتين
اليونانية والهندية .

ذلك فيما يختص بالتفكير الإسلامي عامة . أما من حيث الأدب
الإسلامي خاصة . فلا حل للنزاع في عظم الدين الذي في عنقه للثقافة
الفارسية ، وفي غلبة هذا الدين على الثقافة اليونانية الخالصة .

والحق أن للمستشرقين والمؤرخين عذراً فيما ذهبوا إليه ، وأن
لهم عذراً فيما استدلوا به . فهذا (كتاب الفهرست) لابن النديم — وهو
المصدر الأساسي لتاريخ الكتب العربية التي ظهرت منذ القرون الأولى
 للهجرة — مملوء بما خلفه الفرس من آثار أدبية أصولها فارسية سوف
نجد لك عنها . وقد وضع لنا الأستاذ (انيوس ترانسيف) في كتابه
(التأثير الإيراني في الأدب الإسلامي) مجلداً مقدراً هذه الآثار

الفارسية ، وتصفح لنا كتاب الفهرست فأثبت أن هذه الآثار تشغل من صفحاته جزءاً كبيراً بالقياس إلى غيرها ، وقام فعلاً بإحصائها وشرح قيمة المهم منها شرحاً يؤمن القارىء معه بتفوق الآثار الفارسية في أدبنا الإسلامى على كل أثر سواه .

والذى لا ريب فيه أن العرب اتصلوا اتصالاً مباشراً بالثقافة الفارسية ، ولم يتصلوا بشيء يذكر من ثقافة اليونان . فلم يعرف العرب الجمهورية والقوانين لأفلاطون ولا السياسة لأرسطو ، ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما (١) .

وهكذا كان تفوق الفرس الأدى نتيجة طبيعية لتفوقهم السياسى . ومهما قيل فى هذه الثقافات الفارسية أو اليونانية وغيرها . فإن أثرها فى الثقافة الإسلامية لم يكن يتعدى فى مجلته أموراً ثلاثة :

(أولها) الألفاظ اللغوية الجديدة التى أخذها المسلمون من الفرس مرة واليونانيين أخرى والهنود مرة ثالثة . وأمر هذه الألفاظ الدخيلة معروف لدى المشتغلين باللغة وليس يعنيننا هنا أن نحصى هذه الألفاظ ولا أن نوازن بين ما دخل منها عن طريق الفرس ، وما دخل منها عن طريق الهنود وما دخل منها عن طريق اليونان .

(وثانيها) العلوم التى نقلها المسلمون عن هذه الأمم وفى هذه الناحية يتفوق الأثريون نائى نوعاً ما على الأثرين الفارسي والهندي . فترى أن العلم الذى استعاره المسلمون من الأجانب كان أكثره يونانياً بحتاً ، ولم يكن العلم الذى أخذه المسلمون عن الفرس والهنود يتجاوز كتباً فى التنجيم والسير والتاريخ والهندسة والدين الفارسي القديم .

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٥٢ .

أما العلم الذي أفاده المسلمون من اليونان فهو المنطق والطب
والهندسة والتجويد والفلسفة . ولا تنس أن الأمتين الفارسية والهندية
كاتباً مدينتين يعلو منهما اليونان .

أليس قد فتح الاسكندر المقدوني بلاد الشرق الأدنى جميعها؟ أليست
ملكته قد اشتملت على مقدونية واليونان ومصر وإنديا وسوريا
وفلسطين والعراق وبلاد الفرس وتركستان وأفغانستان وبلوخستان
وقسماً من بلاد الهند أيضاً؟ ثم أليس الفتح المقدوني نفسه كان فتحاً
حرياً وأديباً معاً؟ وأليست الثقافة اليونانية قد بقيت في هذه الأمم
جميعها حتى بعد خروج الجيوش اليونانية منها؟

بلى — كانت هذه الثقافة قد مكنت لنفسها في هذه الأمم جميعها،
وكانت تحمل لواء هذه الثقافة مدن ثلاث بنوع خاص هي مدينة (جند
يسابور) في خوزستان وهي المدينة التي أسسها سابور الأول، ومدينة
(حران) في الجزيرة — وهي التي كانت موطناً للصابئة، ومدينة
(الاسكندرية) في مصر وفيها ظهر مذهب الأفلاطونية الحديثة.

وأما (ثالث) الأمور التي ظهر فيها أثر الثقافات الأجنبية في الثقافة
الإسلامية فهو الأدب وفي هذه الناحية يتفوق العنصر الفارسي على بقية
العناصر الأخرى ومنها العنصر اليوناني — كما قدمنا — ولذلك التفوق
أسباب كثيرة منها: — (السبب السياسي) كسيطرة الفرس في الدولة
العباسية، ومحاوالتهم نشر الآداب الفارسية، وامتلاكهم قلوب الرعية
عن طريق الأدب، والأدب أكثر صلاحية للدعاية السياسية من العلم.

ومنها (السبب الديني). ويبان ذلك أن العقائد اليونانية الوثنية

أشد بعداً عن عقيدة الإسلام من عقائد الفرس . والمجوسية التي هي دين الفرس لها كتاب ، ولذلك اعتبر الفرس من أهل الذمة . ولم يعتبروا من عبدة الأوثان .

ومن أجل ذلك لم يستطع المسلمون بسبب دينهم أن ينقلوا (الميثولوجيا) اليونانية ، ولم يتخذ الأدب العربي يوماً بهذه الأساطير . ولو قد فعل لورث المسلمون فيما ورثوه عن اليونان تلك الفنون الأدبية التي ورثها الأورييون عنهم . كفن القصص ، وفن التمثيل وغيرها .

ولكن المسلمين بحكم دينهم لم يأخذوا عن اليونانيين غير المنطق والفلسفة ، فنقلوها إلى اللغة العربية وكونوا لأنفسهم شخصية في هذه العلوم . وهذا الذي أتيح لعلم اليونانيين لم يكن قد أتيح لأدبهم ، لأنه أدب وثني في نظر المسلمين ، يتحدث عن الآلهة ويعدها وينسب إليها أعمالاً كأعمال البشر وتفاصيل كنفائصه !

من أجل ذلك خلا الميدان للأدب الفارسي فظهر ظهوراً واضحاً في الأدب الإسلامي ، وسيطر سيطرة عظيمة على الأدباء المسلمين ، وأصبح عنصراً في تكوين هذا الأديب ، ومرت هذه السيطرة بطبيعة الأمر في دوزين .

أولها : دور الترجمة وكان أبطال هذا الدور كما في كتاب الفهرست الذي سبقت الإشارة إليه عبد الله بن المقفع ، وآل نونجت ، وموسى ويوسف ابني خالد ، وأبا الحسن علي بن زيد التميمي ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبل بن سالم ، وإسحق بن زيد ، ومحمد الجهم البرمكي ، وهشام بن القاسم ، وموسى بن عيسى الكردى ، وزادويه بن شاهويه .

الأصفهاني ، ومحمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني ، وبهرام بن مروان شاه وعمر بن الفرخان (١) .

وثانيهما : دور القراءة والمزج — وتفصيل ذلك أن هؤلاء جميعاً ترجموا ما ترجموه من اللسان الفارسي إلى العربي . وقرأ الناس هذه التراجم وأفادوا بما قرأوه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل ، ومن جوا ذلك كله بالثقافة العربية الخالصة ، وخرج من الثقافتين أدب يمتاز بطراقة وقوته . والأدب مثل الكائن الحي تزداد قوته وتقوى حياته إذا لقح بالعناصر الغريبة عنه فكمما تحسنت السلالة العربية نفسها حين تزوج العرب من الفرس وغيرهم . فكذلك تحسن النتاج الأدبي نفسه حين امتزج بالعنصر الفارسي وغيره

ومع ذلك فلا أحب أن تفهم من هذا الدفاع عن الثقافة الفارسية أن الأدب الإسلامي لم يتأثر بغير النصر الفارسي فقد كان هذا الأدب متأثراً كذلك — إلى حد ما — بالعنصر اليوناني ما في ذلك ريب . والأمثلة كثيرة تدل دلالة صريحة على تأثر الأدب العربي بالثقافة اليونانية ، والأغراض الشعرية التي استحدثها العصر العباسي وأضيفت إلى أغراض الشعر العربي الخاص — وهو الشعر الذي أثر عن العصرين الأموي والجاهلي — لا يمكن أن تكون نتيجة للثقافة الفارسية وحدها دون غيرها من الثقافتين الهندية واليونانية ، وهذه الأشعار الفلسفية التي قيلت في الزهد والموعظة أو الحكمة والمثل كلها تمت بسبب إلى تلك الثقافات الثلاث ، من أجل ذلك أصبح الفرق عظيم بين حكم زهير في الجاهلية ، وحكم أبي العتاهية وصالح بن عبد القدوس في العصر

(١) الفهرست ص ٢٤٤ .

العباسي أما حكم زهير وأضرابه فيسيرة منتزعة من تجارب الناس في
البادية . وأما حكم الآخرين وأضرابهم فنتيجة علم بالفلسفة الهندية
والفارسية واليونانية جميعاً (١) .

تلك إذن هي عناصر الثقافة الإسلامية وطبيعة كل عنصر من
هذه العناصر على حدة . وتلك إذن هي مكاتب العناصر الفارسي بين بقية
العناصر الأخرى .

بقيت كلمة موجزة نشرح فيها كيف حافظ الفرس القدماء على
آثارهم القديمة ، ثم كيف وصلت هذه الآثار بعد إلى بلاد العرب .
فلنأت بهذه الكلمة أولاً فلعلها أن تلقى ضوءاً على التراث الفارسي
وتوضح طبيعة العمل الذي نهض به ذلك الكاتب الذي نعتره القائد
الأدي للفرس ، وهو عبد الله بن المقفع .

(١) أشار الدكتور طه حسين في محاضرة له بجامعة القاهرة إلى أن صلة ما
لا بد موجودة بين أشعار صالح بن عبد القدوس وأبي العتاهية وبين شاعر يوناني
قديم هو — آسيديوس — عرف بفن من فنون الشعر اليوناني هو فن الشعر التعليمي
وعندي أنه ليس هناك ما يجمع العاسيين من أن يتصلوا بهذا الفن من فنون الشعر التي
لا يتعارض والدين . ولكني لأعلم كيف تبنى لهم هذا الاتصال — وليس في المصادر
الغربية ما يدلنا على ترجمة لهذا الفن الشعري ولا لغيره من الفنون الشعرية عند اليونان .

الفصل الثالث

الآثار الفارسية وحدها وكيف احتفظ الفرس بها

يقول الأستاذ أينوسترا نيسيف الروسي في كتابه الذي أشرنا إليه (١) « ويجب أن نعلق أهمية عظمى على هذه الظاهرة ، وهي أنه في الفترة التي سبقت الفتح العربي مباشرة قامت هناك في بلاد فارس نهضة أدبية وذلك في عهد الدولة الساسانية .

— وإنه لكي نفهم من تاريخ الفرس ذلك المقدار العظيم الذي ترك أثره في الإسلام والمسلمين يجب أيضاً أن تكون على علم كبير بتاريخ هذه الدولة الساسانية التي كان لها الأثر المباشر في إحداث النهضة الإسلامية الأدبية التي قام بها الفرس فيما بعد .

ولعلك تعرف أن تاريخ الإيرانيين ينقسم إلى قسمين : —

خُرَافِي وحَقِيقِي ، أن أول دولة يعرفها التاريخ الصحيح هي الدولة الأكاسينية التي قامت عام ٥٥٠ ق.م تقريباً ، وبقيت هذه الدولة حتى أزالتها فتح الاسكندر المقدوني لهذه البلاد حوالي سنة ٣٣٠ ق.م ثم حكم خلفاء الاسكندر بعد ذلك محتصاً كل واحد منهم بناحية خاصة فعرفوا باسم الدولة « الأشكانية » . والأشكانيون على الحقيقة فرع خاص من (ملوك الطوائف) وهو الاسم الذي يطلق أحياناً على

خلفاء الإسكندر . ولكن هذا الفرع الأشكاني أم تلك الفروع جميعاً
ولذا سميت الدولة كلها باسمه .

واستمر ملوك الطوائف ، أو الملوك الأشكانيون إلى سنة ٢٢٦م
حين قام رجل اسمه « أردشير بن بابك » وهو أحد ملوك الطوائف ،
فحارب آخر ملوك الأشكانيين وانتصر عليه وقامت بذلك دولة
الساسانيين وهي الدولة التي أدامها العرب ، وغلبوا على آخر ملك من
ملوكها وهو « يزدجرد الثالث » المتوفى عام ٣١ هجرية .

والحق أن هذه الدولة الساسانية ، التي نشأت في إمارة بجنوب
إيران هي إمارة (فارس) كانت تشغل مركزاً هاماً في تاريخ الفرس ،
وتؤثر تأثيراً محسوساً كذلك في تاريخ الإسلام . « فعلى العكس من
الأكاميين الذين كانوا يعضون الثقافة السامية الآتية من الغرب كما
كانوا يعضون الثقافة اليونانية التي حاولت أن تستولي على الفرس ،
نقول على العكس من تلك الأسرة الأكمانية كان الساسانيون يتمسكون
بالثقافة الإيرانية وينظرون بعد ذلك إلى الثقافات الأخرى من يونانية
وسامية فيأخذون بحظ من جميع هذه الثقافات » (١) . ومن ثم نجد
آثاراً كثيرة من الأفلاطونية الحديثة قد دخلت في البلاط الساساني ،
ومصدر هذا فيما يقول الأستاذ جييون « أن جوستنيان قيصر الروم
حين اضطهد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو الفلسفة الوثنية وأغلق
الهيكل والمدارس وطارد العلماء والمفكرين ، اضطرب جماعة من هؤلاء
الفلاسفة إلى الرحيل إلى بلاد الفرس حيث وجدوا من كسرى
أنوشروان من قدرهم » (٢) . وليس من شك في أن بلاد العرب قبل

(١) المصدر قبه صفحة ٤

(٢) عصر المأمون تحت عنوان آثار الآداب الفارسية في العصر الأموي .

الفتح الإسلامي وبعده كانت على اتصال بإيران ، ولا بد أن العرب
نقلوا شيئاً من الثقافة الإيرانية إلى بلادهم في أيام الجاهلية ، وكان لهذا
النقل دواع وأسباب قوى بعضها واشتد أثره بعد ظهور الإسلام .
ولعل أهم هذه الأمور التي يسرت للعرب نقل الثقافة الإيرانية ما يأتي :
التجارة : وإذا ذكرنا التجارة قديماً فيجب ألا نذكرها بالصورة
التي نراها عليها الآن من سهولة المواصلات وتنظيم العلاقات ووجود
البيوت المالية والغرف التجارية والشركات المساهمة وما إليها . بل
يجب أن تتصور المشاق العديدة التي كان يتعرض لها التجار القدماء ،
حين كانوا يرحلون في قوافل ولا يكادون يعرفون المقام طويلاً في
بلد من البلاد . فالتاجر العربي مثلاً حين كان يحتاج إلى بضاعة هندية
كان لا بد له من أن يفد بنفسه إلى تلك البلاد ثم يعود أدراجه منها .
ومن ثم كانت التجارة القديمة ضرباً من ضروب الشجاعة ولونا من
ألوان المخاطرة ، يحتاج التاجر فيها إلى شيء غير قليل من السياسة والفطنة ،
ومن أجل هذا كان التجار القدماء قوماً رحالين يستفيدون من رحلاتهم
فوائد معنوية ومادية معاً ، فمن هذه الفوائد المعنوية أنهم كانوا يخططون
بالأمن التي يذهبون إليها فيقفون على شيء من معارفهم وقصصهم
وتاريخهم وحوادثهم ، ويحفظون كل ذلك في أذهانهم ليقصوه على
أهلهم وعشيرتهم بعد العودة إليهم ، ولقد كان بين سكان الأقاليم
الغربية من الإمبراطورية الفارسية عدد غير قليل من العرب يشتغلون
بالتجارة في هذه البلاد وغيرها ، ويحملون إلى سكان القبائل العديدة
في سوريا والجزء الجنوبي من شبه جزيرة العرب أخباراً كثيرة عن
المدن الإيرانية وقصصاً غريبة عن الفرس وأبطالهم : كرستم ، وأسفديار
وسهراب وغيرهم ، ولم يقتصر التجار على ذلك بل حملوا إلى تلك البلاد

فما حملوه إليها طائفة من الآراء الدينية نفسها ، ومن أجل ذلك لا نعجب من أن يقول اينوسترانسيف نقلاً عن أحد المؤرخين المسلمين أنه كان قوم من عبدة النار ، قبل الإسلام يقيمون في البطون العربية من تميم (١) .

وأما ثانياً الأمور التي أعانت على حفظ الثقافة الإيرانية في بلادها الإيرانية فرغبة القسس هناك في المحافظة على آثار بلادهم وحرصهم الشديد — كغيرهم من قسس الأمم الأخرى في أول عهد هذه الأمم بالعلوم — على أن يكونوا وخدم حملة هذه العلوم التي يمتازون بها عن العامة ، والحق أنه لا ينبغي لنا أن ننسى ما كان لهؤلاء القسس من فضل كبير في المحافظة على هذه الآثار العتيقة القيمة . فبين هؤلاء القسس قد استمر الإنتاج الأدبي طوال العهد الساساني وبأيدي هؤلاء القسس تم تحرير الكتب المقدسة وغيرها من الكتب الأدبية والأخلاقية ، وفي تلك الهياكل القديمة التي يقيم فيها القسس كنت تجد المخطوطات القديمة أيضاً مكتوبة باللغة الفهلوية ، وهي لغة الفرس في عهد الدولة الساسانية ويذكرون أنه كتب بها «زند» وهو شرح الكتاب المقدس عند الفرس أو كتاب «الأويستا» كما كانوا يسمونه بذلك . فكان لكتابة هذا الشرح بتلك اللغة أثر كبير في حفظها .

وهكذا بعد الفتح الإسلامي وجدت هذه الآثار الفهلوية من صدور القسس وغيرهم من مستذكر ملجأ أمنت فيه من حوادث الدهر ، فهناك في تلك المعابد والأديرة حفظت هذه المعارف القديمة وتناقلها الناس بعد ذلك بالمشافهة مرة وبالنسخ والكتابة أخرى . ومن أجل

(١) انظر كتابه السابق الذكر .

هذا تجد كتباً عديدة في كتاب (الفهرست لابن النديم) قد نسبها المؤلف إلى جماعة من هؤلاء القسس وهم الذين كانوا يعرفون باسم « الموايزة » ، وأحدهم « موبذ » وهو الرجل الذي يشتغل بالدين ، ومن أجل ذلك أيضاً تجد المؤرخين من موالى المسلمين ، وهم الذين كانوا يعنون بكثيراً بتاريخ بلادهم يرجعون إلى هؤلاء الموايزة ، يستقون منهم أخبارهم ، ويطفقون من علمهم غليلهم . وآية ذلك أنك تقرأ في كتبهم (وعن الموبذ موبذان أنه قال) أو (حدثني الموبذ الفلاني قال) إلى أمثال هذه الأساليب التي تدل صراحة على كثير من المراجع التي كان يستخدمها العجم في كتابة ما يكتبون عن تاريخ الفرس والدولة الساسانية بنوع آخر .

وآخر الأمور التي دعت إلى حفظ الآثار الفارسية من الضياع أنها وجدت سنداً قوياً ومرعى خصيباً في الدوائر الإقطاعية التي كانت في حيازة الملوك ، وهم طائفة في بلاد الفرس عرفت إذ ذاك باسم « الدهاقين » ، وليس من شك في أنهم كانوا مدفوعين بغيرة شديدة وحاسة قوية إلى تتبع ما عرفوه من قصص الأبطال الأقدمين ، وما حفظوه من أحاديثهم وآدابهم وأعاجيبهم ، وكان هؤلاء الدهاقين يعيشون في قلاعهم بعيداً عن سلطان الدولة العربية الجديدة . وهنا يحسن بنا أن نلفت النظر إلى هذه الملاحظة ، وهي أن العرب رغم أنهم حاولوا فتح بلاد الفرس ، وتم لهم حقيقة هذا الفتح ، فإن هذه البلاد لم تقع كلها تماماً تحت سلطانهم . ومعقول أن الأقاليم الغربية ، بحكم موقعها الجغرافي وقربها من مركز الحكم العربي ، قد اضطرت إلى أن تختلط بمجرى الحوادث العربية ، وإلى أن تأخذ بنصيبها موقوراً منها . أما الأقاليم

الشرقية أو الشمالية فلم يقو العرب عليها تماماً ، ولم يتوغل فيها سلطان المسلمين كما كان ينبغي .

وفي تلك الأقاليم الشرقية النائية لم تخل ضيعة ولا دسكرة ولا قرية من معبد نار . بل إنه في إقليم سابور بنوع خاص ، ظلت آثار الملوك والموابذة والدهاقين حية بعد أن سلبت من أيدي الفاتحين وقتلهم . وإذن ففي تلك الحصون القديمة التي كان يلوذ بها الأشراف ، وفي تلك القلاع العظيمة التي كان من أهمها جميعاً قلعة « شيز » بوجه خاص نقول في تلك الأماكن الجبلية التي ربما لم يكن من اليسير على العرب أنفسهم أن يقتحموها ، ظل هؤلاء الأشراف والدهاقين يحتفظون بثروة عظيمة خلفتها لهم الدولة الساسانية التي قضى عليها الإسلام . وآية ذلك أنك تقرأ في كتاب بن مكيب السعدي مثلاً قوله : رأيت بنينة اصطخر من أرض فارس كتاباً عظيماً يشتمل على علوم كثيرة من تاريخهم ، وأنباؤ ملوكهم ، وأخبارهم . وسياسةهم لم أجدها في شيء من كتب الفرس (كتاب آينامه) و (آينامه) و (كهنامه) وغير ذلك . وقرأ فيه ملوك فارس من أول ساسان سبعة وعشرون ملكاً منهم خمسة وعشرون رجلاً وأسر أنان (١) .

وهكذا ظل الموابذة والدهاقين من عظماء الدولة الزائلة ورجال الدين يحتفظون بهذا الميراث العلي والأدبي والتاريخي . وانضم إليهم غيرهم ممن وجدوا في ماضي بلادهم ما قد يعزيهم عن حاضرها شأن الأمم التي تفقد حريتها واستقلالها ، وتحرم ما كانت تنعم به من عز وسلطان .

(١) كتاب التنيه والاشراف السعدي ص ١٠٦ .

تلك هي العوامل التي أعانت على حفظ الآثار الفارسية في مواطنها الأصلية . ثم ما كاد العرب يستريحون من الفتح ، وما كاد الفرس يفيقون من دهشته ، حتى عاد الموالي إلى حياة مستقرة ونظام جديد وإذ ذاك اشتد تنافسهم في نقل هذه السكتب الفهلوية القديمة ، واجتهدوا مخلصين في نشر الثقافة الفارسية القديمة . وكان هذا العمل الأخير خير وسيلة حارب الفرس بها العرب واشتركوا بها في حركة الشعوبية المشهورة في تاريخ العباسيين (١) . ذلك أن العرب كانوا يحتقرون الموالي ويزدرونهم ، وكان العربي في الدولة الأموية إذا أتى مقبلاً من السوق وكان معه شيء فرأى مولى دفعه إليه ليحمله عنه ، فلا يمتنع عنه المولى . وكان العربي إذا لقيه راكباً وأراد أن ينزله فعل ، وإذا زغب أحد في تزوج مولاة خطبها إلى مولاها ولم يخطبها إلى أبيها ، أو رجل من قرابتها . أما الموالي فلم يكونوا يطبقون صبراً على هذه الحال . فأخذوا يدبرون الحيل لقلب الدولة الأموية وإقامة الدولة العباسية حتى رجحت كفتهم ، وهنا قوى التنافس بين الفريقين . وأما العرب فكبر عليهم ما وجدوه من الفرس وأحبوا أن يقاوموا حركتهم ، ويفسدوا حيلتهم ، فعز عليهم ذلك فأخذوا يلجأون إلى المفاخرة ، فطفقوا يفخرون على الفرس بأنهم أصحاب الدين ، وأنهم هم الفاتحون وأنهم الشغراء ، وأنهم المتكلمون ، وكان لابد للفرس من أن يجيبوهم عن ذلك إجابة عملية حاسمة . فأخذوا يصلون العرب بعلمهم ، ويظهرونهم على تالد مجدهم ، وإذ ذاك لجأوا إلى هؤلاء المرابذة واتصلوا بأولئك الدماقين قتلوا منهم تراث آبائهم ، وتفقخوا أوداجهم فرحا

(١) اقرأ فصلاً ممتعاً عن الشعوبية في الجزء الثاني من ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين بك .

بهذا التراث ، وأسرفوا في مدح آدابهم ، وملأوا بهذا المدح آذان
الناس ، ومن ثم كانت الشعوية نفسها طوراً من الأطوار التي مرت
بها حركة الموالى في الدولة العباسية ، بل إن الشعوية نفسها كانت
دافعاً قوياً دفعهم إلى الاتصال بآدابهم والتعلق بآدابهم والتمسك إلى
النهاية بهذه الآداب .

تلك حقائق لها أهميتها في معرفة السبب الذي من أجله بقيت هذه
المخلفات التاريخية والأدبية ، بل تلك حقائق لها أهميتها أيضاً في البحث
عن هذه الأصول التي اعتمدت عليها التراجم العربية في عهد الدولة
العباسية . وهذه الحقائق نعتي بها حين نتعرض لبحث القصائد الحماسية
الطويلة التي ألفها الفردوسي وأمثاله من الشعراء والقصاص .

ولكن لم يصل إلى العصر العباسي معظم الآثار الفارسية التي
تحدث عنها . وربما كانت علة ذلك فيما يقول الدكتور أحمد أمين
(أن دين الإسلام قد ظفر بدين زرادشت وحل محله كما حلت اللغة
العربية محل اللغة الفهلوية والحكومة العربية محل الفارسية والشعائر
الإسلامية محل الشعائر الزرادشتية (١)) .

ومع ذلك فليس الذي أتيج لنا أن نصل إليه بالشيء القليل :
فهناك الكتابات الرسمية التي كتبت في العهود الساسانية ونسبت إلى
ملوك تلك الأسرة ، وهناك القصص التاريخية نحو قصة (بهرام جويين)
و (رستم) و (أسفنديار) و (فراسيب) وكتاب (بوسفاس) وكتاب
(خراقة ونزهة) وكتاب (اللب والشطب) وكتاب (روزبه اليتيم)
وكتاب (نمرود) وغير ذلك من القصص التي يطول شرحها ، وهناك
السجلات التي تهتم بالتاريخ الحقيقي وتذكر الحوادث مرتبة على حسب

الترتيب الزمني لحدوثها ، وهي الطريقة التي تقلها الطبرى في تاريخه ، كما يقول بذلك المستشرق (نولدكه) ، وهناك عدا قصص الأبطال التي سبقت قصص خرافية أخرى يمثلها لنا كتاب (هزار افسانه) — أى كتاب ألف قصة ، وربما كانت قصص ألف ليلة وليلة متأثرة قليلا أو كثيرا بهذا الكتاب ، وهناك المصنفات الكثيرة في الحكم والأمثال ومنها (كتاب كلية ودمنة) . وهذا كله عدا كتاب الفرس المقدس وأعنى به كتاب (الأويستا) الذى سبق ذكره وعدا الشروح الكثيرة التى ألقت حوله .

ومن الآثار الفارسية قطع كبيرة من القانون الفارسي في عهد الدولة الساسانية تتضمن الكلام على الأحوال الشخصية والرق والملكية ومنها كتب في صناعة المراسلات وما قد يحسن في بدنها ، وما قد يحسن في نهايتها ، ومنها معجم في اللغة الفهلوية ، ومنها كتب عليّة خالصة ، ترجم معظمها ، في علوم الطب والنجوم والفلك والفلسفة . وهذا وذاك عدا الكتب الأخرى التى فر بها نقر من الفرس إلى بلاد الهند ، في هجرة تدلنا عليها قصة (سانجيان) وفيها — كما يقول الأستاذ (اينو استرانسيف) — خبر عن مقام الفرس بهذه البلاد ، هو أنهم هاجزوا إلى (هرمز) ومنها إلى شبه جزيرة (جوجارات) gujarat . وبعد مفاوضات مع الرئيس المحلى لشبه الجزيرة سمح لهم بالإقامة في (سانجيان) .

غير أنه لم يصل إلينا شيء من شعر الدولة الساسانية على عظمة كثير من ملوكها وحاجتهم إلى من يتغنى بمدائحهم ويذيع في الناس فضائلهم ، (فهل اكتفى الفن الفارسي بتعبيراته بالحفر والنقش والبناء

والغناء ، أو عبر أيضاً بالشعر ولكن عدا عليه الشعر العربي فقتله ،
نحن إلى الثاني أميل (١) . وربما كان الشعر الذي لم يصل إلينا أكثر
من النثر الذي ظفرنا به أو بترجمته : ومن يدري لعل بعض الآثار
التي توجهها الكتاب الأوائل كانت شعراً ولكنها ترجمت إلى النثر
العربي : لا الشعر العربي .

وجملة القول أن الفتح الإسلامي لبلاد الفرس كان كارثة على أهلها
وأنة أوقف نهضتها ، وشل إلى أمد حركتها . وما كادت هذه البلاد
ترجع إلى نفسها وتملك رشدها بعد انتهاء حركة الفتح ، حتى أتم أهلها
نهضتهم وأكملوا حركتهم وواصلوا سعيهم . ولكن كان ذلك في بلد
جديد وشعب جديد ، وعهد جديد .

(١) فجر الإسلام ص ١٦٧ .

الباب الثاني

الفصل الأول

حياة ابن المقفع

حياة ابن المقفع غامضة . فلما نعرف بالضبط متى ولد؟ ولا نعرف بالضبط متى قتل؟ فأما قتله فيقع بين عامي ١٤٢ و ١٤٥ هـ ، والخلاف في ذلك لم تغلب عليه بعد . وأما مولده فتذكر المصادر الحديثة أنه كان بين عامي ١٠٦ و ١٠٧ للهجرة .

ولكن الذي نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه قضى من حياته في عصر الدولة العباسية مدة لا تقل عن عشر سنوات هي فترة الإنتاج الفكري والأدبي الذي أثر عنه واشتهر به .

ولد ابن المقفع بقرية من قرى فارس اسمها (جور) وموضعها فيروز آباد الحالية ، ويقول ابن النديم إن اسمه بالفارسية (روزبه) ومعناه (المبارك) وكان يكنى قبل إسلامه بأبي عمرو . وكان اسم أبيه (داذويه) (١) فلما أسلم تسمى بمحمد الله وتكنى بأبي محمد .

ويقال إن الحجاج بن يوسف وليّ أباه خراج فارس ثم ضربه بالبصرة وذلك في مال احتجته ضرباً مبرحاً حتى تقفعت يده فأطلق

(١) ولكن يذهب صاحب "العروس في مادة (قفع) إلى أن ابن المقفع كان يسمى (داذبه) وأن أباه كان يسمى (داذجنس) . وأن هذا هو الاسم الذي ذكره ابن المقفع نفسه في كتابه الموسوم (بالتيمة) .

عليه منذ ذلك الحين اسم المقفع — على صيغة اسم المفعول وقيل إن الذي ولاه لم يكن هو الحجاج بن يوسف ولكنه خالد بن عبد الله القسري ، وعذبه يوسف بن عمر الثقفي (١) . ومن الناس من ذهبوا كذلك إلى أن اسمه المقفع — على صيغة اسم الفاعل — لأنه كان مشغلاً بعمل القفاح — وهي أشبه شيء بالزنايل . ولكنني لا أميل إلى هذا الرأي : وسيرة الرجل نفسه واتصاله ببعض أمراء العرب أنفسهم هي التي اعتمد عليها في ذلك .

عاش ابن المقفع في أحضان والده بفارس . وهناك اشتغل بطبيعة الحال بالثقافة الفارسية . وكان يتحلحلة المجوس ، ثم وحل إلى البصرة في وقت لا نستطيع أن نحدده أيضاً . وكانت هذه المدينة ماثجة بالعلم والعلماء . زاخرة بالأدب والمتأدين . وكان يكثر فيها الشعراء والمتكلمون كثرة تستحق كل عناية . وكان بها « المزبد » . وهو إذ ذاك متدى هؤلاء وأولئك .

هنالك في تلك المدينة الحية عاش هذا الشاب مولى آل الأهم . وكان آل الأهم يومئذ معروفين بالفصاحة والندابة . وجلوة النطق ، وهنالك في تلك المدينة الناشطة كان هذا الشاب كثيراً الاتصال بالأعراب ، كثير الاتصال بأمرأ من العرب . يحسنون العربية سليقة وطبعاً ، فكان كثيراً ما يستمع إليهم . ويأخذ العربية الصحيحة عنهم وعن الأعراب الوافدين عليهم من أنحاء البادية .

ولم يمض زمن يسير حتى تم تكوين الرجل . وكل عقله . ونضج بأسرع مما تنضج العقول عادة . ثم إن الفرس ومن على شاكلتهم من

(١) دائرة المعارف للبستاني (مادة عبد الله بن المقفع) .

الموالى كانوا أصحاب العلم في البلاد العربية . وأرباب القلم فيها . فكان على الدولة الأموية بنفسها أن تستعين بهم وأن تستفيد من أعلامهم وتستغل معرفتهم بالعلوم التي لم يكن ليعرفها العرب إذ ذاك .

ويظهر أن ابن المقفع كان على حداثة سنه وقتئذ من سعة العلم وحدة الذهن ونباهة الشأن وحسن الأدب بحيث اتجه إليه الولاة والأمراء ، يطلبون إليه أن يكتب لهم في دواوينهم ؛ ويتقلد عندهم بعض الوظائف التي كان يشغلها أمثاله من الموالى في ذلك الوقت .

غير أن من المصادر القديمة ما يوقع الباحث أحياناً في حيرة عظيمة فهذا هو البلاذري في كتابه فتوح البلدان (١) يذكر أنه في زمن خلافة سليمان بن عبد الملك تقلد عبد الله بن المقفع خراج بعض ولايات دجلة من يد صالح بن عبد الرحمن السجستاني ؛ وكان هذا والياً على خراج العراق من الخليفة المشار إليه .

ونحن نعلم أن سليمان تولى الخلافة بين سنتي ست وتسعين وسبع وتسعين للهجرة ؛ فلكيف يتفق ذلك وما ذكرناه منذ حين من أن ابن المقفع ولد في العام السادس أو السابع بعد الهجرة ؟

والذي لا شك فيه أن ابن المقفع كتب ليزيد بن عمر بن أبي هبيرة وربما كان هذا الأمير أول الذين استكتبوا ابن المقفع . وكان ابن أبي هبيرة هذا والياً على العراق من قبل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (١٢٧-١٣٢) ؛ وابن المقفع إذ ذاك شاب في العشرين من عمره أو يزيد . وكان ابن أبي هبيرة هذا أحد الثلاثة الذين مضوا بشرف النضال الأخير ضد الدعوة العباسية ؛ ودافعوا عن الدولة الأموية

(١) ص ٤٦٤ .

دفاع الأبطال لولا أن هذه الدولة كانت تحمل في أحشائها جرائم
المرض الذي أودى بحياتها . وهؤلاء الثلاثة الذين تقصد إليهم هم :
مروان بن محمد ، ونصر بن سيار ، ويزيد بن عمر بن أبي هبيرة .
وإذن فقد شهد ابن المقفع مصرع الدولة الأموية عن كثب ؛
وشهد الجهود التي بذلها أبطالها في سبيل المحافظة عليها يومئذ ، ولابد
أنه علم بالمؤامرات الخفية التي دبرت لإسقاطها ، وغير بعيد كذلك
أن يكون قد اتصل بهذه المؤامرات .

وبعد موت يزيد قيل إن ابن المقفع كان يكتب لأخيه داود بن
عمر بن أبي هبيرة ؛ وإنه بقي يكتب زماناً لهذا الأمير في دواوينه
بكرمان . ثم لا يستبعد بعد ذلك ما ذكره الجهمشيارى (في كتاب
الوزراء والكتاب) من أن ابن المقفع كان يكتب للمسيح الخويلدى
الذى كان والياً على سابور قبل أن يتقدم إليها سفيان بن معاوية (١)
وقد يكون المسيح الخويلدى هذا هو الذى سلب ابن المقفع على سفيان
ابن معاوية — فى قصة طويلة يذكرها الجهمشيارى — حتى استطاع
المسيح فى نهاية الأمر أن يهزم سفيان بعد أن أوغر صدره من ابن
المقفع . فكان ذلك من الأسباب التى انتهت بقتل هذا الكاتب كما
سترى بعد .

إلى هذا الوقت كان صاحبنا لم يزل على دين آباءه مجوسياً شديداً
التمسك بدين المجوس أو دين زرادشت . ثم كان لقيام الدولة الجديدة

(١) يذكر الجهمشيارى أن سفيان بن معاوية قدم إلى سابور من قبل الخليفة
عمر بن عبد العزيز . ولا يخفى أن هذا خطأ من النسخ فخلابة عمر بن عبد العزيز
تقع بين عامي (٩٩ — ١٠١ هـ) . والمصادر تدلنا على أن سفيان بن معاوية كان
يعيش فى زمن الخليفة المنصور لا فى زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز .

على أنقاض الدولة القديمة من جهة ؛ ولاستئصال العباسيين شأقة
الأمويين من جهة ثانية ؛ ولتعصب العباسيين في أول أمرهم للدين
الإسلامي من جهة ثالثة — كان لهذه العوامل كلها فيما تزعم — أثر
عظيم في نفس هذا الرجل الذي شهد مصرع الدولة الزائلة . فلعل
الرجل أن يكون فكر في موقفه إذ ذاك ، ورأى أنه لا ينبغي له أن
ينقضى بانقضاء تلك الدولة التي أكرمه بعض رجالها . وأن من الخير
له يومئذ أن يركب خطتين معاً :

أولاهما : المبادرة بالاتصال ببعض رجال الدولة الجديدة ؛ شأنه
في ذلك شأن بقية الموالين من النخبة .

والثانية : أن يستبق الإسلام أينما قد تقرباً من رجال هذه الدولة التي
ذهب رجالها إلى أنهم من آل البيت ، وأنهم من نسل نبيهم .

ولقد أفلح الرجل في خطته الأولى منذ اتصل بأعمال الخليفة
المنصور ، فكتب إليهم بن حماد وإلى الأندلس وأبزم بعض بني أسنيد
إسماعيل عم المنصور يؤيدهم ، ويقتل من يقتلهم ، ثم اشتغل
كاتباً لعمه ثالث المنصور هو سليمان ، وكان ينادي آل سليمان بن حماد
بالبصرة رجل من البادية يقال له : أبو الجاهل ، ثور بن يزيد ،
عده صاحب الفهرست من كبار الإطباء والفصحاء . وقيل إنه عن هذا
الرجل أخذ ابن المقفع الفصاحة وتلقى العربية ، فصحت سليقته ،
واستقامت عريته ، وتمكن منها جيداً .

واقد أفلح ابن المقفع بعد ذلك في خطته الثانية . فيقال إنه بينما
كان يمشى ذات يوم في طريق ضيق إذ سمع صيهاً يتلو بصوت مرتفع
قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم
أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً ، الآية فوق منصتا حتى أتم الطفل قراءة

السورة ثم قال في نفسه : « الحق أنه ليس هذا بكلام بشر » . ولم يلبث بعدها أن ذهب إلى عيسى بن علي وقال له : « لقد دخل الإسلام في قلبي وأريد أن أسلم على يدك » . فقال له عيسى : « ليسكن ذلك بمحضر من القواد ووجوه الناس ، فإذا كان الغد فاحضر » . ثم حضر طعام لعيسى عشية هذا اليوم ، فجلس ابن المقفع يأكل ويزمزم على عادة المجوس . فقال له عيسى : أتزمزم وأنت على عزم الإسلام ؟ ، فقال : « كرهت أن أبيت على غير دين » فلما أصبح أسلم على يده وصار كاتباً له واختص به (١) .

على أن إسلام ابن المقفع موضع شك بين الباحثين إلى اليوم . ونحن أميل إلى الشك في إسلامه . وسنقيم الدليل على ذلك : وما نظن إلا ظناً ، والله تعالى وحده علام الغيوب .

هذا ويذكر صاعد الأندلس في طبقاته أن ابن المقفع كان كاتباً للنصور وأخذ كثيرون عنه هذا القول : والواقع أن ابن المقفع لم يكن قط كاتباً لهذا الخليفة العباسي — ولكنه كان يكتب — كما رأيت — لأعمامه من دونه ، ولم يكن المنصور على وفاق مع أعمامه هؤلاء ، وكان ابن المقفع — من قبل — يكتب لبعض رجال الدولة الأموية الذين عرفوا بعداوتهم لرجال الدعوة العباسية . ويظهر أن صاحبنا كان يعرف أخلاق الخليفة المنصور معرفة جيدة ، وأنه كان يحس بموقفه منه إحساساً دقيقاً . وأنه من أجل ذلك لم يكن يفكر في أن يتصل به

(١) من كتاب (شرح حال ابن المقفع بالفارسية للأستاذ عباس إقبال من صاحب كتاب تاريخ طبرستان) .

اتصالاً وثيقاً . ولا يطمع يوماً ما في أن يكون أثيراً لديه .. بل أزعج لك فوق ذلك إن موقف هذا الكاتب كان عدائياً أو كالعداًى للنصور . ونحن إذا تصفحنا كتاب (الوزراء والكتاب) للجيشياري لم نجد فيه نصاً يدل على أن ابن المقفع كتب للنصور . ولو كان كتب له بالفعل — لعنى الجيشياري بذكر ذلك . بل إن الجيشياري نص فوق هذا كله ، أن الذي قتل ابن المقفع هو أن أبا جعفر قال يوماً لابي أيوب المورياني — وقد أنكر عليه شيئاً : كأنك تحسب أنني لا أعرف موضع أكتب الخلق وهو ابن المقفع مولاي ! فلم يزل أبو أيوب يخائفاً له . يسعى ويدب في أمره حتى قتله (١) .

وإذا كان الجيشياري قد اهتم بأن يذكر أن ابن المقفع كان كاتباً للسيح الخويلدي — كما قدمنا — فلم لا يهتم كذلك بأن يذكر — وهذا هو الأول بالذكر — أن ابن المقفع كان يكتب للخليفة نفسه .

بقيت مسألة في حياة ابن المقفع نحب أن نلمحها ما استطعنا وهي ما عسى أن يكون اللون السياسي لهذا الرجل ؟

ليس لدينا نص صريح ولا غير صريح يمكن أن يهدينا إلى شيء مما نريد . ومع ذلك فلنستعرض تلك الحادثة العظيمة من حوادث التاريخ الإسلامي — وهي حادثة سقوط الأمويين وقيام العباسيين ، وهي الحادثة التي شهدتها ابن المقفع بنفسه ، وهي وحدها كل ما يعيننا على فهم هذه المسألة .

(١) كتاب (الوزراء والكتاب) للجيشياري تحت عنوان المنصور .

تعرف أن الدولة الأموية كانت رومانية خالصة في إدارتها ،
عربية خالصة في حياتها الاجتماعية والخلقية . فكانت تميل إلى العرب
وتكره الموالي عامة ، وتكره الفرس منهم بنوع خاص . وتعرف
أن الموالي غضبوا لذلك . وأسروا في أنفسهم للعرب شراً وتواصوا
على قلب الدولة الأموية العربية وكان أكثر هؤلاء الموالي من الشيعة
فقالوا : نطالب بالخلافة للعلويين . وحجتهم في ذلك أن العلويين أحق
الناس بها . وأخطهم بوارثتها . وبدأوا دعوتهم سرّاً — لم يكده يعلم
بهم أحد أول الأمر . ولكن تقرأ من العباسيين علموا ذلك السر .
وأحبوا أن يلعبوا هذا الدور السياسي : فأخذوا يتملقون الموالي من
الفرس . واستطاعوا أن يتألفوا زعماءهم وأن يشتركوا معهم في
مؤامراتهم . وخدعهم يومئذ عن أنفسهم بهذه الحيلة . وهي أنهم
قالوا للموالي : إنا داعون مثلكم لآل البيت .

ولكن من هم آل البيت ؟ : أما الفرس فيعلنون بآل البيت العلويين
وأما العباسيون فيفهمون أن آل البيت هم العباسيون وظل كل فريق
يضمز في نفسه ما يفهمه وما يعنيه وسارت الدعوة في طريقها السري
الذي نعله حتى تجاوزته إلى طريق العلن . وهنا أظهر العباسيون أنهم
يقصدون أنفسهم بآل البيت . ورأى زعيم الموالي إذ ذاك ، أبو سلة
الخلال ، وهو الذي كان يمد الأمور بالكوفة أن الدعوة صائرة
— على ما يكره — إلى بني العباس لا أبناء علي . فأبطأ أول الأمر في
إعلان الخلافة وتلكأ بالفعل في مبايعة السفاح . بل إنه حبس السفاح
في بيته شهرين كاملين وحظر على الناس مقابلاته . وطفق في أثناء ذلك
يراسل بعض العلويين في الأمر ويطلب إليهم أن يقبلوا الخلافة .

من ذلك ما حكاه المسعودي من « أن أبا سلمة بعث برسول معه كتابان على نسخة واحدة إلى رجلين من العلويين : أحدهما أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين . وثانيهما أبو محمد بن عبد الله بن الحسين » يدعو كل واحد منهما إلى الشخص إلى ليجهتد في أن يحمل أهل خراسان على بيعته . . . فقدم الرسول المدينة على أبي عبد الله جعفر بن محمد فلقية ايلاً فلما وصل إليه أعلمه أنه رسول أبي سلمة ودفع إليه كتابه فقال له عبد الله : وما أنا وأبو سلمة ؟ وأبو سلمة شيعة لغيري ! فأجاب : إني رسوله فتقرأ كتابه وتجيئه بما رأيت فدعا أبو عبد الله بسراج ثم أخذ كتاب أبي سلمة ووضع على السراج حتى احترق وقال للرسول : عرف صاحبك بما رأيت ! ثم أنشد قول الكهيت بن يزيد :

أيا موقداً ناراً لغيرك ضوؤها

ويا حاطباً في غير حبلك تحطب ؟

فخرج الرسول من عنده وأتى عبد الله بن الحسين فدفع إليه الكتاب قبله وقراه وابتهج فلما كان الغد ركب عبد الله حملاً حتى أتى منزل أبي عبد الله جعفر بن محمد وأطلع على كتاب أبي سلمة وحادثه في الأمر وأخذوا يتنازعان حتى قال عبد الله لأبي عبد الله : « والله ما يمنعك من ذلك إلا الحسد » فقال أبو عبد الله : « والله ما هذا إلا نصيح مني لك وقد كتب إلى أبو سلمة بمثل ما كتب به إليك فلم يجد رسوله عندي ما وجد عندك ولقد أحرقت كتابه قبل أن أقرأه فانصرف عبد الله من عند جعفر مغضباً (١) »

(١) مروج الذهب للمسعودي ص ٢١٠ وما بعدها .

من هذه القصة وأمثالها نعلم أن الموالى من الفرس إنما كانوا يقصدون بدعوتهم العلويين . ولكن العلويين كدأبهم القديم كانوا في هذا وفي غيره من الزاهدين : مدت الخلافة إليهم يدها ولم يمدوا إليها أيديهم ، ففاز بها العباسيون من دونهم ورجع الموالى بغيظهم وأحبوا أن يصلحوا خطأهم ويظهروا الميل إلى العباسيين . ولكن هؤلاء لم يخف عليهم أمر الموالى ولا أمر زعيمهم أبي سلمة فتربصوا به الدوائر — على رغم أنهم أظهروا له المودة بادىء الرأي — حين لم يكن من السهل عليهم أن يفتسكوا بهذا الرجل ، أو يتولوا بأنفسهم كبر هذا فلما اشتد بأسهم وقوى أمرهم ولم يعودوا بحاجة إلى مساعدته فكروا في القضاء عليه ، كما فكروا في القضاء على رجل آخر أصبح يخشى بأسه منذ ذلك الوقت — وهو أبو مسلم الخراساني . فأغروا كلا من الرجلين بالآخر ، وانتهى الأمر في قصص طويلة مؤلة بأن قضى على أبي سلمة الخلال ، ثم على صاحبه أبي مسلم الخراساني ! وخلا وجه الخلافة لبنى العباسي .

إذن فمن الخطأ أن نظن أن الموالى من الفرس كانوا يميلون إلى العباسيين : فالموالى كانوا يكرهونهم وربما كان كرههم لهم — لا يقل عن كرههم للأمويين من قبلهم . وإنما كان هوى الموالى في الحقيقة مع العلويين . لأن هؤلاء ينتمون إلى علي بن أبي طالب — وهو الرجل الذي اجتهدوا في إلباسه ثوبا من الجلال والتقديس خرج به على نفسه عن أن يكون إنسانا كسائر الناس ، ولأن العلويين كانوا ينتمون إلى الحسين بن علي — وهو زوج لابنة الملك يزيد جرد من ملوك الفرس فإذا أفضى الملك إلى العلويين فكأنما صار في الحقيقة لأحفاد يزيد جرد .

من أجل ذلك أزعجك أن ابن المقفع — وهو أحد هؤلاء
الموالى من الفرس بل من أعظم شبانهم شأناً وأنبيهم ذكراً — لم يكن
عباسي الهوى ولا كان عربي الميل . ولكنه كان علوي السياسة فارسي
الزعة قبل كل شيء . فهو على الأقل كان لا يحب العباسيين ولا يشعر
قلبه بالموودة الخالصة لهم ولا لخلفائهم ، ولا للعرب من أجلهم ، ومن
أجل أنه أخذ نفسه بالإخلاص فقط لأصله الفارسي ! ذلك عندي
هو اللون السياسي العام لابن المقفع الفارسي . وتلك هي العقيدة
السياسية التي كان يصدر عنها هو وأمثاله من الفرس الذين غلبوا على
أمرهم ، ولم يحكموا منذ البداية تدابيرهم ، فأعطوا العباسيين باليد
اليسرى ما كانوا يريدون أن يعطوه للعلويين باليمنى .

ثم قابل العباسيون ذلك كله بالغدر ، وكان لهم فيه بعض العذر ، لأنهم
لم يكونوا مقصودين بالدعوة التي فازوا بها على كره من زعماء الفرس .
كان ابن المقفع إذن من أعداء الدولة الجديدة ومن المتظاهرين
في الوقت نفسه بصدقتها ، وربما أنه اكتسب الحق السياسي الأخير
من دراسته لتاريخ الفرس ونقله كتباً فارسية ككتاب كيلة ودمنة
وغيره كما ستوضح ذلك بعد .

ويظهر أن ابن المقفع كان يفهم ذلك من نفسه حق الفهم فيرى
أن الفرس انهزموا سياسياً ولا بد لهم من أن ينتصروا بطريق غير
السياسة .

ويظهر أن الخليفة المنصور كان يفهم ذلك منه ، وسترى في قرب
نهاية الكتاب أن لهذا الخليفة بدءاً في قتله كما كانت له يد في قتل غيره
من زعماء الفرس كأبي سلة الخلال وأبي مسلم الخراساني .

ويظهر أن العامة كانوا يفهمون ذلك أيضاً من ابن المقفع ، ولعله كان معروفاً بينهم بالعداوة للعباسيين ولعله كان متهماً عندهم بالسكيد لهذه الدولة الناشئة التي أقامها العباسيون (١) .

(١) ترجم ابن سلكان في كتابه زينات الأعيان للعسك بن المنصور الحلاج (الذي مات مساوياً في صبيحة الثلاثاء ٢٠ ذي القعدة عام ٣٠٩ للهجرة) وقيل عن عام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجبلي أنه قال ما نفسه : « وقد ذكر طائفة من الققات أن هؤلاء الثلاثة — يعني بهم الحلاج وأبا طاهر سليمان بن أبي سعيد القرمطي المعروف بالجنابي وابن المقفع — تواصلوا على قلب الدولة والتمريض لفساد المملكة واستطاف القلوب واستمالها وارتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابي فاختار الأحساء ، وابن المقفع توغل في أكناف الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد فشكك حايه صاحبها بالملك . . » ونحن نتوابع ابن سلكان « وهذا كلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ لعدم اجتماع الثلاثة في وقت واحد ، أما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما لأنهما كانا في مصر واحد ولكن لا أعلم هل اجتمعا أم لا — ولا يمكن أن ابن المقفع أحد الثلاثة المذكورين . »

وأنا أترك لقاريء — أن يستأنس — إن أراد بموضوع القصة دون أشخاصها فله يستدل بها رغم جلالها — على رأى الناس في ابن المقفع واعتبارهم إياه عدواً للدولة العباسية لا صديقاً لها .

الفصل الثاني

أخلاق ابن المقفع

إن القارئ الأدبين الصغير والكبير لابن المقفع . مهما كان المصدر الذي استقى منه ما أورده فيهما من الحكم والمواعظ والإرشاد والنصائح لا يكاد يتردد لحظة في أن صاحبها كان على جانب عظيم من حسن الأدب ونبل الخلق . وربما كان من الحق علينا أن نعترف له بشيء كثير من هذا وأن نرى فيه شخصاً جذاباً محبباً إلى النفوس يحمل الناس على احترامه وتقديره والإعجاب به ، وفي كتب الأدب قصص كثيرة تجعلنا نشهد له بكل هذا الفضل : وخير لنا أن نورد شيئاً من هذه القصص على سبيل المثال : روى ، أنه بلغ ابن المقفع أن جاراً له يبيع داراً له لدين ركبته ، وكان يجلس في ظل داره . فقال : ماقت إذن بحرمة ظل داره إذا باعها معدماً وبت وإجداً ، فحمل إليه ثمن الدار وقال : لا تبع (١) ، وقال سعيد بن سلم قصدت الكوفة ، فرأيت ابن المقفع فرحب بي ، وقال : ما تصنع ههنا ؟ فقلت ركبني دين . فقال : هل رأيت أحداً ؟ قلت رأيت ابن شبرمة فوعدني أن أكون مريباً لبعض أولاد الخاصة . فقال : أف أيجعلك مؤدباً في آخر عمرك ؟ أين منزلك ؟ فعرفته . فأتاني في اليوم الثاني ، وأنا مشغول بقوم يقرأون على — فوضع بين يدي منديلاً فإذا فيه أسورة مكسورة ودرهم

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠١ .

متفرقة مقدار أربعة آلاف درهم . فأخذت ذلك ورجعت به إلى
البصرة واستعنت به (١) .

وليس أدل على وفاء الرجل وصدق بلاءه في خدمة إخوانه
وأصاقاته من أخباره مع صديقين له هما : عبد الحميد بن يحيى وعمارة
ابن حمزة : فأمّا قصة عبد الحميد فذكره في أكثر من كتاب ، وفيها
يقال : إنه لما قتل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية استخفى عبد الحميد
فحضر عليه عند ابن المقفع وكان صديقه ، وفاجأهما الطلب وهما في
بيته ، فمال الذين دخلوا : أيكما عبد الحميد ؟ فقال كل واحد منهما :
أنا : خوفاً على صاحبه إلى أن عرف عبد الحميد وسله السفاح إلى
عبد الجبار (٢) .

وأما قصة عمارة بن حمزة فيرويهما لنا الجهمشياري في وصفه أخلاق
ابن المقفع حين يقول عنه : وكان سرّياً سخيّا يطعم الطعام ويتسح
على كل من احتاج إليه . وكان يكتب لداود بن عمر بن هبيرة على
كرمان فأفاد معه مالا . فكان يجرى على جماعة من وجوه أهل البصرة
ما بين الخمائة إلى الألفين في كل شهر . وكان بين ابن المقفع وبين
عمارة بن حمزة مودة . فأنكر أبو جعفر على عمارة في وقت من
الأوقات شيئاً ونقله إلى الكوفة . وكان ابن المقفع إذ ذاك بها فكان
يأتيه ويؤثره . فبينما هو ذات يوم عنده . ورد على عمارة كتاب وكيله
بالبصرة يعلمه أن ضيعة مجاورة لضيعة تباع . وأن ضيعة لا تصلح
إن ملكها غيره . وأن أهلها قد بذلوا له ثلاثين ألف درهم ، وإنه إن
لم يتبعها فالوجه أن يبيع ضيعة . فقرأ عمارة الكتاب وقال : ما أعجب

(١) الجزء الأول من محاضرة الأدباء ص ٢٩ (٢) شرح العيون ص ١٤٩

هذا ! وكنا يشير علينا بالابتياح مع الإضاقة والإملاق . ونحن إلى البيع أحوج . وكتب إلى وكيله ببيع ضيعته والانصراف إليه ؛ وسمع ابن المقفع الكلام وانصرف إلى منزله وأخذ سفتجة إلى الوكيل بثلاثين ألف درهم . وكتب إليه على لسان عمارة : إني قد كنت كتبت إليك ببيع ضيعتي . ثم حضرتي مال . وقد أنفذت إليك سفتجة . فابتع الضيعة المجاورة لك ولاتبع ضيعتي . وأقم بمكانك . وأنفذ الكتاب بالابتياح إلى . ووجه الكتاب إليه مع رسول قاصد فورد الكتاب على الوكيل وقد باع الضيعة . ففسخ البيع وابتاع الضيعة المجاورة وكتب إلى عمارة يذكر الأمر وأنه قد صارت لك ضيعة نفيسة : فلما قرأ عمارة الكتاب أكثر التعجب ؟ ولم يعرف السبب وسأل عن حضر عدد ورود كتاب الوكيل : ف قيل له : ابن المقفع : فلم أنه من فعله . فلما صار إليه بعد أيام وتحدثا قال عمارة : بعثت بتلك الثلاثين ألف درهم إلى الوكيل وكنا إياها هنا أحوج : قال : فإن عندنا فضلا وبعث إليه بثلاثين ألفا أخرى .

مثل أعلى للوفاء والصداقة . ومثل أعلى للبروءة والإخلاص ؛ رجل يجود بحياته في سبيل صديقه وقد آوى إليه ويعرض نفسه للخطر يريد أن يدفعه عنه . حتى ليخيل إلى الذين أتوا للقبض على صديقه أنه الذي ينشدونه ثم يهمون بقتله أو القبض عليه لولا أن يشير عليهم صاحبه أن اصبروا فإن لكل منا علامات تستطيعون أن تعرفوه بها . فيفعلون وتظهر الحقيقة آخر الأمر ! ورجل ينفق ماله في سبيل صديق آخر فيستنقذ له ضيعة كاد الفقر أن يفقده إياها ، ثم يشتري له ضيعة أخرى كانت تفوقها وكانت تعتمد عليها الضيعة الأولى ، ثم لا يكفيه

ذلك حتى يعطي صديقه فوق هذا كله ثلاثين ألفاً من الدارهم يعيش بها إلى أن تجرد عليه ضياعه بتتاجها ، وتصدق عليه من خيراتها .
ورجل يعرف للجار حقاً ، وللجوار ذمة فلا تطاوعه نفسه أن يبيع جاره بيتاً لدين ركه حتى أداه عنه . ورجل يكبر عليه أن يرى واحداً من أصحابه تضطره الحاجة إلى أن يزاول مهمة التأديب بعد إذ ضعف وظهرت عليه علامات المشيب فيمده بكل هذا المال الذي يغنيه عن ذل هذه المهنة ويعفيه من آلامها . رجل هذه أعماله وتلك آثاره لا بد حقيقة أن يكون عظيم الخط من نبل العاطفة ، وفيض الإحساس ، ودقة النوق : وسلامة الطوية وسمو الخلق وصدق الإخلاص !

كان هذا الرجل كما وصفه الجاحظ « جواداً فارساً جميلاً » . وكان هذا الرجل مسرفاً تبدو عليه النعمة ويعرف كيف يشكرها وينفع بها الناس . ولكنه كان إلى جانب ذلك يميل بطبيعته الفاسية إلى المجون وإلى اللهو : وشأنه في ذلك شأن أمثاله من الأدباء في ذلك الوقت . قال هارون : وحدثني أبو أيوب قال : حدثني محمد بن سلام قال : اجتمع عند ابن رامين معن بن زائدة ، وروح بن حاتم ، وابن المقفع فلما تغنت الزرقاء بعث معن إليها بدرة فصبت بين يديها ، ولم يكن عند ابن المقفع دراهم ، فبعث فجاء بصك ضيعته ، وقال هذه عهد ضيعتي خذها ؛ فأما الدراهم فما عندي منها شيء . (١)

وقال الجاحظ « كان والبة بن الحباب ومطيع بن إياس ، ومنقذ ابن عبد الرحمن الهلالي ، وحفص بن أبي وردة وابن المقفع ، ويونس ابن أبي فروة ، وحماد عجرد ، وعلى بن الخليل ، وحماد بن أبي إيلي

(١) الأغاني ج ١٣ ص ١٣٢ .

الرواية وابن الزبرقان ، وعمارة بن حمزة ، ويزيد بن الفيض ، وجميل
ابن محفوظ . وبشار والمرعش ؛ وأبان اللاحق تدماء يجتمعون على
الشراب وقول الشعر ، ولا يكادون يفترقون ويهجو بعضهم بعضاً
هزلاً وعمداً وكلهم متهم في دينه .

كان هؤلاء جميعاً متهمين في دينهم . وربما كان ابن المقفع أعظمهم
شهرة بتهمة الزندقة . على أن صاحبنا كان إلى زندقته وإلحاده — إن صح
شيء من ذلك — فكما خفيف الروح مرحاً حلو الدعابة . ويظهر أن
هذه الأخلاق كانت تميز الزنادقة أو المشهورين بين الناس بها . ولولا
ذلك لما قيل في المثل (أظرف من زنديق) ويداك على ظرف ابن المقفع
ودعابته قصتان : إحداهما مع رجل بخيل والآخرى مع رجل ثقیل :
قال الجاحظ : « وروى أصحابنا عن عبد الله بن المقفع أنه قال :
كان ابن جدام الشيء يجلس إلى ، وكان ربما انصرف معي إلى المنزل
فيتغذى معنا ويقيم إلى أن يبرد ، وكنت أعرقه بشدة البخل وكثرة
المال ، فألح علي في الاستزادة وجمعت عليه في الامتناع ، فقال : جعلت
فداك : أنت تظن أني ممن يتكلف وأنت تشفق علي — لا والله إن هي
إلا كسيرات يابسة وملح وماء الحلب : فظننت أنه يريد اختلائي بتهويل
الأمور عليه . وقلت : إن هذا كقول الرجل يا غلام أطعنا كسرة
وأطعم السائل خمس تمرات ، ومعنا أضعاف ما وقع اللفظ عليه .
وما أظن أن أحداً يدعو مثلي إلى الحرية من الباطنة ثم يأتيه بكسرات
وملح . فلما صرت عنده وقرّبه إلى ، وقف سائل بالباب فقال
أطعمونا بما تأكلون ، أطعمكم الله من طعام الجنة ، قال : بورك فيك ،
فأعاد الكلام فأعاد ذلك القول ، فأعاد السائل فقال . اذهب ويحك
فقد ردوا عليك . فقال السائل سبحان الله ما رأيت كاليوم أحداً يرد

من نعمة والطعام بين يديه . قال : اذهب ويحك وإلا خرجت إليك
والله قد دقت ساقيك . قال السائل : سبحان الله ! ينهى الله أن ينهر
السائل وأنت تدق ساقيه ! فقلت (أى ابن المقفع) : اذهب وأروح
نفسك فانك لو تعرف من صدق وعده مثل الذى أعرف لما وقفت
طرفة عين بعد رده إياك (١) !

قيل : وأتى رجل ابن المقفع فى حاجة فلم يصل إليه وكان ابن
المقفع مستثقلاً له فكتب بيتاً فى رقعة وأرسل به إليه :
هل لى حاجة إلك سليل وقليل تلبى لا كثير
فوقع عليه :

أنت يا صاحب الكتاب ثقل وقليل من الثقل كثير
فأجابه الرجل :

قد بدأت الجواب منك بفحش أنت بالفحش والبذاء جدير
فضحك وقضى حاجته (٢) .

وكيف لا يكون صاحبنا ظريفاً لينا رقيق الحاشية ؟ أليس كاتباً
من الكتاب بل هو من أعظمهم ؟ وإنما كان الناس يضربون المثل
بأخلاق الكتاب ، ألم تر إلى الذى يقول :

وشمول كأنما اعتصروها من معاني شمائل الكتاب !
ألم تر إلى كيف شبه حلاوة الخمر بحلاوة أخلاق الكتاب ؟
والحق لقد جمع ابن المقفع إلى حلاوة فى الروح دقة فى الذوق ومراعاة
عظيمة له ، قيل إن عيسى بن على دعا مرة للغداء فقال : أعز الله

(١) كتاب البغلاء الجاحظ ص ١٣٣ .

(٢) كتاب المحاسن والمساوى ص ٦٣٢ .

الأمير . ولست يومى للكرام اكيلا قال : ولم ؟ قال : لاني مزكوم ،
والزكمة قسيحة الجوار مانعة من عشرة الأحرار ا . .

وروى الأصمعي أن ابن المقفع سئل من أدبك ؟ فقال نفسي :
إذا رأيت من غيري حسناً أتيت ، وإن رأيت قبيحاً أتيت ، (١) وروى
المدايني ، أنه كان ابن المقفع محبوساً في خراج كان عليه وكان يعذب .
فلما طال ذلك وخشى على نفسه . تعين من صاحب العذاب مائة ألف
درهم فكان بعد ذلك يرفق به إبقاء على ماله ، (٢) وهذا يدل على ذكاء
ابن المقفع وحسن حيلته

تستطيع مما عرضناه لك من أخلاق الرجل حتى الآن أن تقول
معى إنه كان يصدر في كل عمل من أعماله عن مبدأ من المبادئ
الأخلاقية التي يراها خليفة به وبأمثاله من فضلاء الناس . وكان يصدر
في كل أفعاله عن فكرة هي من خلق نفسه ونتيجة من نتائج فلسفته ،
فكان عقله لادينه — كائناً ما كان هذا الدين — هو الذي كان يهديه
إلى الطريق التي يسلكها في معاملة الناس ومواجهة الأشياء . وكان
رغبته في المثل العليا وتعلقه بها هي التي كانت تحمله على فعل الخير لأنه
خير . وتجنب الخبث لأنه خبث . وهو إذن ممن كانوا يعبدون الفضيلة
لإعبادة العبيد ، ولكن عبادة الأحرار ، يحبها ليس طمعاً في الثواب
ويجتنب ضدها ليس خوفاً من انتقاد أو عقاب ، ولكن يحب الفضيلة
لأنها رذيلة ، ولا يعنيه بعد ذلك أن يكون الدين الإسلامي أو الزداتشي
مبعث هذا البغض أو الحب .

بقي أن أوضح خلقين من أخلاق الرجل يزيدان من تصورنا له

(١) رسائل البلقاء

(٢) عيون الأخبار ص ٢٠١

ولطبيعته . أما الأول فاصطناعه الحذر وأخذه بالتقية كما يقول
الفلاسفة . وهو إنما كان يأخذ نفسه بذلك مع الذين يخشى بطشهم
ولا يأمن غائلتهم كالمصور ، ويظهر أنه أفاد هذا الخلق من قراءته
كتاب كيلة ودمنة ، ومن اشتغاله بنقله إلى اللغة العربية . ونحن نعلم
أن هذا الكتاب يحتوي على كثير من العبر ، وأن فيه كثيراً من
القصص التي تدعو إلى اصطناع الحيل ، والتمسك بأخلاق سياسية كثيرة
أظهرها الحذر ؛ وليس شك في أن الرجل قد تأثر إلى حد كبير بهذه
القصص ، وأن عقله كان يتطور في أثناء قراءتها ونقلها ، وأن مثله
العليا كانت تتغير تبعاً لذلك . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض
لك شيئاً من تلك العبر التي اشتمل عليها كتاب كيلة ودمنة وتأثر بها
ابن المقفع على هذا الوجه الذي نشرحه .

أما ثاني الخلقين — وهو ما لا أتصور الرجل إلا به ولا أتمثله
في خاطري إلا عليه — فهو السخرية وشدة التهم ، ولكن الرجل
كان لا ينال بسخريته أبداً إلا العرب ولا يقصد بتهكمه قوماً غيرهم .
وإليك في ذلك قصة « المريد » .

« حدث شبيب بن شيبه قال : كنا وقوفا بالمديد ، إذ أقبل ابن
المقفع فبششنا به وبدأناه بالسلام . فرد علينا السلام ثم قال لو مئتم
إلى نيز و ظلها الظليل وسورها المديد ونسيمها العليل فعودتم أبدانكم
تمهيد الأرض ، وأرحتم دوابكم من جهد الثقل . . . قتلنا وملنا ، فلما
استقر بنا المكان قال لنا : أي الأمم أعقل . فنظر بعضنا إلى بعض
وقلنا : أعله أراد أصله من فارس ! قتلنا : فارس قتال ليسوا بذلك
إنهم ملكوا كثيراً من الأرض ووجدوا عظيماء من الملك ، وغلبوا

على كثير من الخلق . فما استنبطوا شيئاً يعقوبهم ، ولا ابتدعوا باقى
حكم فى نفوسهم .

قلنا : فالروم : قال أصحاب صنعة

قلنا : فالصين : قال أصحاب طرفة

قلنا : فالهند : قال أصحاب فلسفة

قلنا : فالسودان : قال سر خلق الله

قلنا : فالترك : قال كلاب ، مختلفة

قلنا : فالخزر : قال بقصر ، آتية

قلنا : فقبل : قال : العرب !

فصنعنا : فقال : أما أنى ما أردت موافقتكم ، ذلك إذا فاتنى
حظى من النسب فلا يفرقنى حظى من العرق ، إن العرب كانت
على غير مثال لما ، ولا آثار أنوث ، أصحاب إبل وغنم ، وكان
شعر وأدم ، يهود أسلمهم بنو قريظة ، يمتثل بمجهوده ، وبتبارك فى
ميسوره وييسوره ، ويعرف ، الشيء بقله فيكون قنوت . ويرفضه
فيصير سبحة ويمسح ما يشاء فيه ، ويقبح ما يشاء فيتبع ، أدبهم
أنفسهم ، ورفقتهم همتهم ، وأعلمهم قلوبهم وأستهم ، . . . وانتج
الله دينه وشأنهم بهم إلى المشرق . . . فمن وضع عنهم خصم ، ومن
أنكر فضلهم خصم ! (١) .

كثيرون . من النقاد يشكرون فى هذه القصة ، لأنهم فهم بها من
ناحية واحدة ، هى أنها مدح العرب قاله رجل لا يحب العرب .
والحقيقة أن هذه القصة قيمتها ، قان ، المقنع فيها بمدح العرب من

(١) العقد الفريد ، ج ٢ ص ٥٠

حيث يريد أن يسخر منهم ، وهو فيها يتملق العرب من حيث يحقد عليهم ويحسد هم . ولذلك ضحك جساؤه أولاً حين قال إن العرب أعقل الأمم . ومن أجل ذلك ألح هو في مدحهم لينخني سخره منهم ، ولكن لاشك عندي مع ذلك أن جلساءه كانوا يفهمونه جيداً ، وكانوا يدركون أنه يريد أن يقول لهم إن العرب قوم لاحظ لهم من الحضارة ولا من الرقي ، وهم جياح لا يجدون ما يأكلون — ومع ذلك فقد فتحوا الفتوح وملكوا الأمصار وهم لا يستحقون من هذا كله شيئاً .

فالقصة إذن لا مبرر لرفضها ، ولكنني أشك فقط في جانب يسير منها — وهو جانب الأسلوب . فأسلوب ابن المقفع هنا — وخاصة في الجزء الأخير من القصة — قريب من أسلوب الجاحظ وطريقته في الترسيل . ولا يبعد عندي أن تكون الشعبية في القرن الثالث الهجري قد استغلت هذه القصة إلى حد ما ، ويزيد أصحابها في القول فأضافوا إليها هذا البدر .

وهذا الذي قلناه عن قصة المربد يصح أن نقوله عن هذه القصة .

وجرى ذكر الشعر وفضيلته وكان ابن المقفع حاضراً فروى عنه أنه قال : « أي حكمة تكون أبلغ وأغرب أو أعجب : من غلام بدوى لم ير ريفاً ، ولم يشبع من طعيبام : يستوحش من الكلام ، ويفزع من البشر ويأوى إلى الفقر واليرابيع والظباء . وقد خالط الغيلان وأنس بالجان . فإذا قال الشعر وصف مالم يعده ولم يعرفه ثم يذكر محاسن الأخلاق ومساوئها ، ويمدح ويهجو وينم ، ويعاتب ويشيب ،

ويقول ما يكتب عنه ، و يروى له ويبقى عليه ، (١) .
ألا يدل كل هذا على أن الرجل كان يتنفس على العرب كل شيء
حق الشعر الذي هو كل ما تجود به الصحراء وكل ما يفتخر به أهلها على
أهل الحضر !

ويحكى الجهمياري أيضاً أن ابن المقفع لما وجد ما قد عزم عليه
سفيان من تقطيعه على ذلك الوجه الذي وصفه لنا قال لسفيان : والله
أنك لتقتلني فتقتل بقتلي ألف نفس ، ولو قتل مائة مثلك ماوفوا
بواحد ثم أنشد شعراً :

إذا ما مات مثلي مات شخص

يموت بموته خلق كثير

وأنت تموت وحدك ليس يدري

بموتك لا الصغير ولا الكبير !!

إن دللتنا هذه الرواية على شيء فهي تدلنا على تهكم الرجل من
أمراء العرب وذلك حتى في أشد ساعات الحرج ؟
ومن هذه القصة وأمثالها تعرف أنه كان مستهتراً ببعض أمراء
العرب وستعرف حين نستعرض شيئاً من رسالة (الصحابة) أنه كان
مستهتراً كذلك بتوانين العرب ، وستعرف حين نعرض لاتهم الناس
له بالزندقة أنه ربما كان مستهتراً بعقائدهم نفسها .

* * *

والخلاصة أن ابن المقفع كغيره من الناس يدين بأخلاقه كلها
إلى العصر الذي عاش فيه . ويدين بأرائه كلها لمطالعاته وثقافته . فهو

(١) زهر الآداب على هامش العقد الفريد ج ٢ ص ٣ .

مولى فارسى وتز من العرب الذين غلبوا على آباءه وأجداده ، وهو رجل مدنى وأديب اجتماعى قدر له أن يدرك عصر الانتقال من الدولة الأموية العربية إلى الدولة العباسية الفارسية . وتمتاز عصور الانتقال عادة بأنها عصور التمرد والمجاعة والشك ، وبأنها عصور النشاط والحركة وحرية الفكر وتناول كل شيء بالنقد . نشاهد ذلك فى العصر الذى مهد للجمهورية الفرنسية ، ونشاهده كذلك فى الأسر التى تنتقل بالشعب الإنجليزى من حالة إلى أخرى .

وإذن فلا تعجب من أن يكون صاحبنا ظريفاً ماجناً بقدر ما يسمح له بمجون هذا العصر ، نشيطاً عاملاً بقدر ما يسمح له نشاط تلك الفترة مفكراً بالقدر الذى يتفق وثقافته التى يحصلها ، فاضلاً بالمقدار الذى يلائم قراءته التى أكثر منها ، حذراً حازماً على النحو الذى يتطلبه الزمان الذى عاش فيه ، شاكاً شديد السخرية والتهكم على نحو يشبع به غريزة السيطرة — كما يقول علماء النفس ، لا تعجب من أن يكون ابن المقفع ذلك الرجل . فإن عصر الانتقال الذى نلقتك إليه فى فرنسا قد أنتج دفولتير، وروسو، ودموتسكيو، وغيرهم من المتشككين والمشرعين والساخرين والمتمردين على الحياة والأحياء .

الفصل الثالث

ابن المقفع ونظرته الى المثل الاعلى

وإذا حدثتك عن مكانة ابن المقفع فإني محدثك عن مكانة الكتاب في عصره قبل كل شيء . ونحن نعلم أن الكتاب في ذلك الوقت كانوا يؤلفون الطبقة المستنيرة التي تملأ قلوب العامة وتظهر عليها النعمة وتسيطر على أكثر شؤون الأمة حتى قال بعضهم :

ما الناس إلا الكتبه هم فضة في ذهبه
قد أدركوا دنياهمو بشعبة من قصبه

ونحن نعرف أيضاً أن الكتاب في ذلك الوقت كانوا يؤلفون كتلة واحدة لأنهم أهل صناعة واحدة ، وأن أفراد هذه الطائفة كانوا يتدرجون في الرقي إلى أن يصل ذوو الكفاء منهم إلى منصب الوزير فكان لكل أمير أو وزير كاتب من دونه كتاب يستعينون بآخرين من أمثالهم وهكذا ، مثال ذلك أن عمرو بن مسعدة كان يكتب للمأمون وكان يكتب لابن مسعدة رجل اسمه الحسن بن عيسى . فكان هذا الرجل كاتباً للكاتب .

وكان هؤلاء الكتاب جميعاً من الفرس ، وكانوا يتأثرون في أخلاقهم ورسومهم وأنظمتهم وأحوالهم بطبقة الكتاب في عهد الدولة الساسانية بنوع خاص . ويقول الجهمشيارى . . . وكان من رسوم ملوك فارس

ان يلبس أهل كل طبقة ممن في خدمتهم لبسة لا يلبسها أحد ممن في غير تلك الطبقة . فإذا وصل الرجل إلى الملك عرف بلبسته صناعته والطبقة التي هو فيها . . فكان الكتاب جميعاً في الحضر يلبسون لبستهم المعهودة . . . وكانت الملوك تقدم الكتاب ، وتعرف فضل صناعة الكتابة ، وتحظى أهلها بما يجفونه من فضل الرأي إلى الصناعة ، وتقول هم نظام الأمور . وكال الملك ، وبهاء السلطان . وهم الألسنة الناطقة عن الملوك ، وخزان أموالهم ، وأمنائهم على رعيّتهم وبلادهم . وكان ملوك فارس إذا أنفذوا جيشاً أنفذوا معه وجهاً من وجوه كتابهم . وأمرؤا صاحب الجيش ألا يحل ويرتحل إلا برأيه . يبتغون بذلك فضل رأي الكاتب وحزمه (١) .

وابن المقفع من هذه الطبقة من الكتاب الذين كانوا يحبون أن يتأثروا الفرس ، ويحبون أن يفخروا على العرب بصناعة الكتابة كما يفخر عليهم هؤلاء بالخطابة . على أنه كانت لابن المقفع منزلة التي تألفت له من أخلاقه وميزاته وجهوده وفضائله ، فالحق أنه إذا كان أبو مسلم الخراساني يعتبر البطل السياسي للفرس — وأول الذين مثلوا الناحية الحربية منهم — فإنه ينبغي لابن المقفع أن يعتبر البطل الأدبي للفرس ، وأظهر الذين مثلوا الناحية الأدبية لهم . فصبغ الأدب العربي بهذه الصبغة الفارسية ، وتوفر على نشر الثقافة الفارسية ، وسلمت له بذلك الزعامة الأدبية ، وتبعه الكثيرون من رجالات الفرس فلم

(١) الجهمشاري ص ٣ وما بعدها.

يتجاوزوا المنهج الذي رسمه لنفسه ولا بلغوا شأوا أبعد من الذي بلغه .

ذكر ابن الفقيه .عطاء فارس فقال ، ثم أتى الله عز وجل بالإسلام فكانوا كنار أخذت وكرماد اشتدت به الريح ، فزقوا كل ممزق ، فلم يبق في الإسلام منهم شريف يذكر إلا أن يكون عبد الله بن المقفع والفضل بن سهل ، (١) .

وذكر الجاحظ ، أنه كان يؤلف الكتاب الكثير المعاني الحسن النظم فينسبه إلى نفسه ، فلا يرى الأسماع تصفى إليه ولا الإرادات تيمم نحوه ، ثم يؤلف ما هو أنقص منه مرتبة وأقل فائدة . ثم ينحله عبد الله بن المقفع أو سهل بن هارون أو غيرها من المتقدمين ومن قد صارت أسماءهم من المصنفين فيقبلون عليها ويسارعون في نسخها لا شيء إلا نسبها إلى المتقدمين .

ولو عاش الجاحظ في عصرنا هذا لوصفنا أيضاً بهذا الوصف ، فنحن لا نزال نقدر القديم لأنه قديم ولا نحفل بالناشي الحديث لأنه ناشئ وحديث !

وفي الأغاني : حدثنا يزيد بن أبي رباح قال : حدثني عمي عبد الله قال : حدثني أخى أحمد قال ، سمعت جدى أبا محمد يقول : كنت ألقى الخليل بن أحمد فيقول لى : أحب أن يجمع بينى وبين عبد الله بن المقفع ، وألقى ابن المقفع فيقول : أحب أن يجمع بينى وبين الخليل بن أحمد ، فجمعت بينهما فرأنا أحسن مجلس وأكثره علماً ، ثم افترقنا فلقيت

(١) التنبيه والإشراف ص ٧٦ .

الخليل فقلت : يا أبا عبد الرحمن : كيف رأيت : صاحبك ؟ قال ما شئت من علم وأدب ، إلا أني رأيت كلامه أكثر من علمه . ثم لقيت ابن المقفع فقلت : كيف رأيت صاحبك ؟ فقال : ما شئت من علم وأدب إلا أن عقله وعلمه أكثر ، (١) ، وفي روايات أخرى ، أنه قيل للخليل : كيف رأيت ابن المقفع ؟ فقال : علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : عقله أكثر من علمه (٢) .

ويظهر أن كلا من الرجلين رأى في صاحبه رايأ قريباً جداً من الصواب . فابن المقفع فارسي واسع العلم ، يستوعب علوم الفرس ، ويضيف إليها جزءاً غير يسير من ثقافة الهند والعرب واليونان . فعلمه إذن أوسع من عقله . والخليل بن أحمد عربي يمتاز بحدة الذكاء ، وربما لم يكن يصدق غير العلوم التي يصح أن يقال عنها إنها عربية خالصة . فعقله إذن أوسع من علمه . ومن أجل ذلك كان الخليل بن أحمد يميل بطبيعته إلى الخلق والإبداع ، فاخترع علم العروض واخترع طريقة المعجم في اللغة . وأما ابن المقفع فكان يميل بطبيعته إلى التصنيف وتأليف النظريات والاستفادة من علمه بالتاريخ . فظهر أثر ذلك في كتبه وخلقه . . يقول ابن خلكان تعقياً على هذه القصة السابقة فكان كذلك : أدى . أدى الخليل عقله إلى أن مات زاهداً ، وابن المقفع إلى أن مات قتيلاً بسبب كتاب كتبه . ففي موت الخليل حكى أنه أراد أن يخترع شيئاً في الحساب ، فقال أريد أن أقرر نوعاً من الحساب

(١) الأغاني ج ٨ ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان ج ١ ص ١٦٤ ومعجم الأدباء ج ٣ ص ١٧٧ وتاريخ طبرستان

تمضى الجارية بدرهم إلى البياح فلا يمكنه ظلمها ، فدخل المسجد وهو
يعمل فكرة في ذلك ، فصدته سارية وهو غافل عنها لفكره فانقلب
على ظهره فكان سبب موته ، (١) .

والناس بعد مجمعون على أن صاحبنا كان إماماً في البلاغة غير
مدافع ، حتى ضربوا الأمثال ببلاغته قال أبو تمام :
فكان قساً في عكاظ يخطب وكان ليلى الأخيلية تندب
وكثير عزة يوم بين ينسب وابن المقفع في اليتيمة يسهب (٢)
وروى أن جعفر بن حذار من وزراء الدولة الطولونية مدح رجلاً
بقصيدة منها :

يا كسرويا في القدير م وهاشياً في الولاء
يا ابن المقفع في اليبا ن ويا إياساً في الذكاء (٣)

وقال صاحب الفهرست « بلغاء الناس عشرة : عبد الله بن المقفع ،
وعمار بن حمزة ، وحجر بن محمد ، ومحمد بن حجر ، وأنس
ابن أبي شيخ — وعليه اعتمد أحمد بن يوسف الكاتب — ، وسالم ،
ومسعدة ، والهرير ، وعبد الجبار بن عدي ، وأحمد بن يوسف » (٤) .
وينقل السيوطي في كتابه (٥) عن محمد بن سلام : « سمعت مشايخنا

(١) ابن خلكان ج ١ ص ١٧٠ .

(٢) ديوان أبي تمام ص ٣٩ ص ٤٠ .

(٣) معجم البلدان ج ٢ ص ٤١٦ .

(٤) الفهرست ص ١٢٦ .

(٥) المزهر ج ٢ ص ٢٤٩ .

يقولون : لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكي من الخليل بن أحمد ولا أجمع ولا كان في العجم أذكي من ابن المقفع ولا أجمع ، . وروى أن الأصمعي قال كلاما معناه « قرأت آداب ابن المقفع فلم أر فيها لحنا إلا في موضع واحد وهو قوله — العلم أكبر من أن يحاط بكلمة نخدوا البعض — ، وكان الصواب أن يقول نخدوا بعضه بغير « ال » . وسمع أبو العينية بعض كلام ابن المقفع فقال : كلامه صريح ، وإسناده فصيح ، وطبعه صحيح ، كأن بيانه أواث مشور ، وروض بمطور .

وأعجب من هذا كله أن يتهم الناس ابن المقفع لبلاغته بأنه عارض القرآن . قالوا « ومن الآيات التي لم ينسج على منوالها ، ولا سمحت قريحة بمثالها قوله تعالى : حتى إذا جاء أمرنا وفار الثور . . . إلى قوله تعالى — وقيل بعداً للقوم الظالمين . ولهذا فإن ابن المقفع لما عارض القرآن ووصل إلى هذه الآية قال : هذا ما لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله وترك المعارضة وأحرق ما كان اختلقه ، (١) .

ومضى الناس في هذه الأقوال ، التي وصفوا بها بلاغة ابن المقفع ، وتبعهم آخرون فقالوا في الرجل مثل قولهم ، تشابهت أقوالهم ، وأطيل كثيراً لو أتيت لك على جميع هذه الأقوال . ولم يكف يشد عن هذا الإجماع إلا الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن وفيه يقول « وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن وإنما فزعوا إلى الدرّة اليتيمة ، وهما كتابان أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة

(١) كتاب الفوائد لابن القيم الجوزي ص ١٧٨ .

مذكورة من قبل ، فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى ، والآخر
في شيء من البيانات ، وأخشى أن يكون موقف الباقلاني هنا هو وحده
الذي أمل عليه هذا الكلام .

ولكننا على مدح المادحين وقدح القادحين لا يمكننا أن نقبل هذه
الأحكام كلها أو بعضها دون أن نعرض لها بالبحث والمناقشة ، ومن
حقنا أن ندرس أسلوب ابن المقفع دراسة علمية بقدر المستطاع .

ومن حقنا أن نظهر الناس على رأى في أسلوبه ربما كان مخالفا
لآرائهم إلى الآن . وذلك ما أرجو أن أنهض به بعد الكلام عن آراء
ابن المقفع في الدين وآرائه في الاجتماع . وطبعى أن هذه الآراء كانت
أثرا من آثار فلسفته ونتيجة من نتائج عقله . وحسبنا في نهاية هذا
الفصل أن نمهد لذلك بالإجابة عن هذا السؤال :

ماهى طبيعة عقل ابن المقفع أو ما هو الاتجاه العام لهذا العقل ؟ .

يقولون إن الكتاب والشعراء فريقان : مثاليون Idealists
وواقعيون Realists . فأما الأولون فيصدون في شعرهم وكتاباتهم
عن عقل يسيطر عليه الخيال ، وهم دائما يتجهون في أدبهم إلى المثل
الأعلى . وأما الآخرون فيصدرون عن عقل أشد تعقيدا من العقل
الأول . فيصفون الحياة الواقعة أمامهم ، ويصفون ما فيهم من اضطراب
وتعقيد والتواء . ولكن أى هذين الفريقين من الأدباء سابق للآخر
في الوجود الزمنى ؟ أظن أن طائفة المثاليين أو الكمالين لابد أن تسبق
في وجودها التاريخي طائفة الواقعيين ، وذلك بأن هؤلاء الواقعيين
محتاجون في كتاباتهم وأشعارهم إلى مهارة في الوصف وغنى بالأساليب ،

وعقل يعنى بالتفاصيل . وهذا كله لا يتيسر للسابقين الأولين من الأدباء
المثاليين .

ولا غرابة في ذلك ، فالأدب كالتصوير ، والأديب كالمصور ،
والمصور لا يجد عناء في أن يرسم لك صورة لغادة هي المثل الأعلى في
الجمال ؛ ولكنها صورة لاختياة فيها لأنها لا تمثل عاطفة ما . وهذا
المصور نفسه — لا يستطيع إلا بعد جهد أن يرسم صورة لاتعنى
بالجمال المثالي بمقدار ماتعنى بالجمال الواقعى أو بمقدار ماتعنى بالمشاعر
والوجدان . وقل مثل ذلك في الموسيقى فهي ساذجة باعثة على الطرب
في أول عهدها بالوجود — ولكن لا بد أن يمضى زمن غير يسير حتى
تقوى على التعبير عن مختلف العواطف وشتى المعانى .

وفي الأدب العربى — ظل تفكير الكتاب مثاليا بهذا المعنى في
الصدر الأول من تاريخ النثر الفنى ، وبقيت الحال على ذلك ، حتى رزق
هذا النثر رجلا كالجاحظ في القرن الثالث الهجرى ، فاستطاع أن يذلل
هذا النثر ويصف به ألوانا من المعانى والإحسانات لم يكن في مقدور
أساتذته وأسلافه أن يصفوها . وما كان يتيسر لهم هذا الوصف ،
والكتابة على عهدهم طفلة أو كالطفلة في المهد ٤ .

ولك أن تقارن بين الصورة النضية لما كتبه ابن المقفع في الأدبين
الكبير والصغير ، وبين الصورة النضية لما كتبه الجاحظ في رسالة
التربيع والتدوير (١) على وجه التمثيل — والقياس هنا مع الفارق إن

(١) انظر كتاب (رسائل الجاحظ) التى جمعها السندون .

صح هذا التعبير — فسترى أن الصورة الأولى أشبه شيء بالدمية التي يروقك منظرها وتعجبك بساطتها ولكنها لا تشبع فيك ناحية من نواحي الفن الصحيح . وأما الثانية فصورة حية ناطقة يمكن أن تسرك وترضى ذوقك الفني معاً .

وإذن فابن المقفع — وهو من طلائع الكتاب في الأدب الإسلامي — أو قل ثاني اثنين نهضا بفن الكتابة العربية رجل كان ينزع في تفكيره أبداً إلى المثل الأعلى فيظهر أثر ذلك في كتابته :

ولعل كتاب « الأدب الكبير » يكون أصدق مثال لما نقول :

فهو حين أحب أن يكتب عن السلطان ، كتب عنه كما يجب أن يكون عليه السلطان الكامل في حكمه وسياسته وأخلاقه وحسن سيرته ، وهو إذن يصف المثل الأعلى للسلطان ويخالف في هذا كل المخالفة رجلاً آخر هو مكيا في .

أجل — يخالف مكيا في إيطاليا فلقد كتب هذا عن سياسة الملوك وأحوالهم . فوصفها ووصفهم كما يرون أنفسهم وكما يراهم الناس من حولهم . بل إنه لم يتف عند هذا حتى نصح الأمراء أحياناً ألا يتمرجحوا من استعمال الغش والكذب ، وأجاز لهم أن يخالفوا قواعد الشرف والدين والمروءة والأدب — وهو يعلم أن قانون الملوك الواقعي ينحصر في « أن الغاية تبرر الوسيلة » .

وبينما كان مكيا في يقول هذا وأكثر منه في كتابه « الأمير » ، إذا بابن المقفع يقول في كتابه « الأدب الكبير » : « ما نصه : « ليس للملك أن يغضب ، لأن القدرة من وراء حاجته ، وليس له أن يكذب ، لأنه

لا يقدر أحد على استكراهه على غير ما يريد ، وليس له أن يبخل لأنه أقل الناس عذراً في تخوف الفقر . وليس له أن يكون حقوداً لأن خطره قد عظم عن مجاراة كل الناس ، . فكأنه إنما يصف بذلك المثل الأعلى .

وابن المقفع إذا أحب أن يكتب في الصديق فإنما يكتب أيضاً في المثل الأعلى لما ينبغي أن يكون عليه الصديق . ولعله كان يحس من نفسه بذلك ويرى أنه يكلف الناس ما لا يطيقون حين يأخذهم بأن يحتدوا مثال الصديق الذي وصفه لهم . فانظر إلى قوله : « إني مخبرك عن صاحب لي ، كان من أعظم الناس في عيني ، وكان رأس ما أعظمه في عيني صغر الدنيا في عينه . كان خارجاً عن سلطان بطنه فلا يتشهى ما لا يجسد ، ولا يكثر إذا وجد . وكان خارجاً عن سلطان لسانه فلا يقول ما لا يعلم ، ولا يمارى فيما يعلم ، وكان خارجاً عن سلطان الجهالة فلا يقدم أبداً إلا على ثقة بمنفعة . وكان أكثر دهره صامتاً فإذا نطق بز الناطقين ، وكان يرى متضاعفاً مستضعفاً فإذا جاء الجد كان كالليث عادية ، . وذلك إلى أن يصل إلى قوله « فعليك بهذه الأخلاق إن أطق ، ولن تطيق ، وانظر إلى قوله « وإن تطبق ، كيف يصرح بأنه لا يتوخى الواقع ، ولكن أخذ القليل خير من ترك الجميع ، .

هذا العقل الذي يتجه أبداً إلى المثل الأعلى — هو الذي كان يصدر عنه ابن المقفع في كل ما يكتب أو يعمل أو يقول . وهذا التاريخ العظيم — تاريخ الفرس القديم — هو الذي كان يؤلف منه ابن المقفع ما يضل إليه من نظريات في السياسة أو الاجتماع أو الدين . شأنه في ذلك شأن غيره من المفكرين والفلاسفة لا يخلقون أفكارهم وإنما تبجى .

أفكارهم نتيجة العصور التي سبقتهم ، وتكون كتاباتهم سجلا لها . أليس
قد احتاج العرب بعد موت النبي إلى خليفة ؟ فنشأ عندهم معنى للخلافة ؟
وأصبح لها مع الزمن قواعد معروفة ؟ ثم أتى مؤرخ كالماوردي أو
ابن خلدون فشرح هذه القواعد وسجل هذه النظريات ؟ . هكذا فعل
أرسطو في كتابه « السياسة » ، وهكذا فعل أصحاب الكتب المذهبية
كأشهرستاني . ثم هكذا فعل مكيا في إيطاليا وابن المقفع في بلاد
العراق . وكان هذا الأخير يرى في حكومة الساسانيين مثلاً أعلى للحكومة
الرشيدة المستنيرة . فاجتهد في أن ينقل للعرب صورة دقيقة لتلك
الحكومة ، وتأثر بها العباسيون فأصبحت إدارتهم نموذجاً دقيقاً
لإدارة الساسانيين .

تلك إذن طبيعة عمل ابن المقفع ، وذلك إذن هو الاتجاه العام لهذا
العقل الذي امتاز به . وعلى هذا الأساس نريد أن نقف أولاً على هذه الآراء
التي أثرت عنه في الدين والاجتماع . وعلى هذا الأساس نريد أن نعرف
بعد ذلك مكانته في الأدب العربي وحظه من البلاغة العربية .

الباب الثالث

الفصل الأول

زندقة ابن المقفع

كان العراق من أقدم الأقاليم الإسلامية عهداً بالحضارة . يقولون إنه كان مهبطاً لمذنيات كثيرة ومقاماً لشعوب مختلفة : فمن بابليين إلى آشوريين وإيرانيين وكلدانيين وعرب ونبط وسوريانيين . كل هؤلاء هبطوا العراق في فترات مختلفة ، وكلهم تركوا في العراق بذوراً من عقولهم وآثاراً تدل على حياتهم ونشاطهم في ذلك الإقليم ، والسوريانيون من هؤلاء بنوع خاص هم الذين قاموا على نشر المنطق اليوناني هناك قبل مجيء الإسلام . فلما أتى الإسلام بقي العراق غرة في جبين الممالك الإسلامية ، وقلباً ينبض بحياة هذه الدولة القوية . أو قل معى « ترمومترا » حساساً تقاس به حرارة المسلمين ونشاطهم ، ولوحة بيضاء تظهر عاينها أعمالهم وأفكارهم وحركاتهم في كل فترة من فترات تاريخهم .

استولى عليه المسلمون في أيام عمر رضي الله عنه ، واختطوا فيه مدينتين عظيمتين هما : البصرة والكوفة ، فكانت كل مدينة منهما تنافس الأخرى في ميدان العلم والفكر منذ أول الأمر . وكان يحدث

أحياناً أن يستدعى علماء الكوفة لمناظرة علماء البصرة على مرأى من
الأمراء والكبراء والعامة . كما حدث ذلك في رحلة سيبريه البصري
إلى الكوفة وهزيمة أمام الكوفيين في قصص لطيفة تذكرها كتب
الأدب والتاريخ .

وإلى ذلك كان العراق منذ هبط على بن أبي طالب الكوفة هدفاً
للفتن والثورات التي يطول شرحها وتعرف الشيء الكثير منها . بل
إن هذه الفتن بنوع خاص هي التي أطلقت بعد الستة القبوم في الحكم
على هذا بأنه مخطيء والحكم على ذاك بأنه مصيب ، والاعتماد في كل
ذلك على العقل والمنطق قبل القرآن والسنة .

نشأ ابن المقفع في البصرة ، وكانت البصرة يومئذ ممتازة بلون من
الحياة ربما خالفت فيه الكوفة نفسها . ولعلها كانت تدين بذلك
اللون إلى هؤلاء العلماء الذين رحلوا إليها في قترات مختلفة ، وأقاموا
بها يعلمون الناس ، وكان لهم فضل كبير في تكوينها من الناحية العقلية .

فلقد نزل البصرة منذ نشأتها عدد من الصحابة كان يوفدهم عمر
إليها لتعليم القرآن والحديث . فكان هؤلاء الصحابة هم الأساتذة الأولين
لهذه المدينة الحديثة . وكان من أشهر هؤلاء عبد الله بن مسعود الذي
كان يحب عمر حبا جما وينحو منحاه في التفكير . وكان عمر يفتي برأيه
حين يعوزه النص فيما يعرض عليه من المشاكل . ثم غلا ابن مسعود
في العمل بالرأى وساعده على ذلك أن العراق نفسه إقليم متحضر ،
وأن لأهله بالمنطق عهداً منذ نشره السريان .

وفي العصر الأموي ظهر بالبصرة عالم جريء ومولى متفصح هو

« الحسن البصرى » كان له أثره أيضا في تكوين البصرة . وكان الحسن قوى الخلق جرىء الرأى لا يخشى في الحق لومة اللاميين . وفي طبقات ابن سعد « أنه سأل رجل الحسن : ما تقول في الفتن مثل يزيد ابن المهلب وابن الأشعث ؟ فقال : لا تكن مع هؤلاء ، ولا مع هؤلاء ، فقال رجل من أهل الشام : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ فغضب ثم قام بيده فحط بها ثم قال : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ! نعم ولا مع أمير المؤمنين ! . وأنت ترى هذا أنه كان نصيراً لحرية الرأى . وأن هذه الحرية كانت تلائم قطراً كالعراق ، في حين أنها لا تلائم قطراً كالشام . وربما كان ذلك من الأسباب التى أدت إلى نجاح معاوية بن أبى سفيان وفشل على بن أبى طالب منذ الفتنة التى أعقبت مقتل عثمان . وإذن فالحسن البصرى يعتبر بحق الأستاذ الثانى لهذه المدينة الناشئة .

ثم إن « واصل بن غطاء » كان من تلاميذ الحسن البصرى وكان يختلف إلى مجلسه . وحدث يوما أنه خالف أستاذه فى رأى ، فاضطر أستاذه إلى أن يقصيه عن حلقة الدرس . فاعتزل واصل أستاذه ونظم رأيه وسرعان ما ظفر بحلقة أخرى يشرح فيها لتلاميذه هذا الرأى وغيره من الآراء . ثم توسع واصل فى حرية الرأى ، والاعتماد على العقل ، وسبق أستاذه فى ذلك . وأصبح بذلك زعيماً لفرقة دينية هى فرقة (المعتزلة) . ومنذ ذلك الحين عظمت شهرة واصل فى البصرة ، وكان من الحق علينا أن نعتبره الأستاذ الثالث لتلك المدينة الزاهرة .

كان هذا كله فى العصر الأموى لأن واصل مات فى عام ١٣١

للهجرة . وكانت هذه الحرية على عظيمها لم تتناول من المشاكل الفلسفية والدينية ما تعرض له المعتزلة في العصر العباسي ، وهو العصر الذي كثر فيه نقل الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ، ثم قوى هذا النقل من شأن الحركة الفكرية والإصلاح الديني الذي كان ينشده المعتزلة في ذلك الوقت .

ثم كانت الدولة العباسية ، وكان قيامها على أكتاف الفرس ، وكان تشجيع الدولة لهم ، واعتمادها عليهم ، وشعور هؤلاء بأنه قد حان الوقت الذي يتقنون فيه من الإسلام . والإسلام هو الدين الذي أضع استقلالهم وأزال قوميتهم ، وتغلب على لغتهم ، وظفر بدينهم آخر الأمر ! . وتكاثر هؤلاء الفرس في إقليم العراق بوجه عام وفي البصرة وبغداد بنوع خاص ، ورأوا ما كان يتمتع به العراق من حرية في إبداء الرأي ، ورأوا أن الدولة مشغولة عنهم إذ ذاك بالسياسة وتثبيت قواعد الملك ، فبدأوا يبدون بذور الزندقة والإلحاد .

وأكثر ما كانت تحدث هذه الحركات الخطيرة في الخفاء بين جدران المنازل . بعيداً عن عيون الدولة ورقبائها الذين كانوا يتعقبون الزنادقة حتى لا تشع آراؤهم في الناس .

وإذن فالبصرة التي يمكن أن يقال إنها كانت في طورها الأول — وأعني به طور الصحابة — مستقيمة الإيمان صحيحة العقيدة ، متواضعة التفكير — إن صح هذا التعبير . ثم أصبحت في طورها الثاني على يد الحسن البصري تنزع قليلاً قليلاً إلى حرية التفكير . ثم تقلها واصل إلى طور ثالث مالت فيه إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وتورطت في كثير

من المسائل التي لم يكن يعرفها المسلمون — تقول إن البصرة التي مرت
بهذه الأطوار الثلاثة المتدرجة ، . كان لابد لها من أن تدخل على يد
الفرس في طور رابع يتسلط عليها فيه رجال مغرضون ، وطائفة ناقدة
على الدين لأنها كانت تحتفظ لنحلتها القديمة بشيء غير قليل من الولاء
والتقديس . وإذا سألتني من عسى أن يكون أستاذ البصرة في ذلك
الوقت أجبتك على الفور أنه يمكن أن يكون « عبد الله بن المقفع » .
نعم عبد الله بن المقفع هو أستاذ البصرة في فجر الدولة العباسية أو
في ذلك الوقت الذي بلغت فيه الحرية الفكرية درجة عظمى ، وبلغ
فيه نفوذ الفرس مبلغا عظيما يخشى الناس شره عليهم وعلى الدولة .

ولكن زندقة ابن المقفع قدر لها أن تفشل بسرعة عظيمة ،
وكتب عليها أن تناهض منذ أول الأمر . ناهضها المنصور بطريقة
مباشرة ، وناهضها المسلمون أنفسهم بطريقة غير مباشرة . ألم أزعج
لك أن المنصور قتله بسيفها ؟ ألم قرأ أيضا المعتزلة منذ ظهور العباسيين
قد نظموا حركتهم ، وتساحوا بالمنطق اليوناني الذي كان يعوزهم ،
وعرضوا العقيدة الإسلامية البسيطة في جوهرها عرضا فلسفيا يلائم
العقل المنطقي ، وحرروا عقول الناس وقاموا على تطهيرها من آفات
الخرافات ؟ وآمن الناس يومئذ بسلطان العقل فحكموه في كل شيء ،
وعرضوا عليه كل أمور الدين والدنيا ، فما كان منها متفقا مع العقل
قبلوه ، وما كان منها غير متفق معه رفضوه . وكان المعتزلة أنفسهم
رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة ، وكانوا مخلصين في خدمة
الدين ، وجعلوا من أدوات خدمته الفلسفة . من أجل ذلك استطاعوا

أن يهزموا كل الأديان المخالفة للإسلام ، ولولاهم لكان من المحتمل أن
يقلب دين الفرس الإسلام على أمره ، وأن تفسد الناس فساداً ليس
إلى إصلاحه من سبيل .

فما هي إذن ديانة الفرس التي كانت تملأ عقل ابن المقفع ، ويحن
إليها قلبه ، فيعرضها أحياناً على الناس ليفسد عليهم أمرهم ويزعزع
منهم عقيدتهم ؟

مال الفرس منذ القدم إلى تقديس هذا العالم ، واعتقدوا بنضال قائم
بين قوى مختلفة ترجع كلها إلى شيئين هما : الخير والشر أو هما النور
والظلمة أو هما (يزدهمان) ، و(أهريمان) . وتلك هي الديانة المجوسية
في جوهرها .

واقسمت المجوسية بعد ذلك أقساماً فكان منها على الترتيب :
(الكايومرتيه) وهم القائلون بأن (كايومرت) أول الخلق كما يقول
المسلمون إن آدم أبو البشر . ثم (الزرادشتية) أتباع زرادشت الذين
زعموا أنه في الثلاثين من عمره بعثه الله نبياً ورسولاً إلى جميع الخلق ،
ثم أوحى إليه أن يهاجر إلى بلخ . وهناك أخذ يبث الدعوة في بلاد
الملك يشتاسب . ولكن بعض المؤرخين يشك في الوجود الحقيقي
لهذا الرجل . وقد ألف الأستاذ جاكسون — كما في فجر الإسلام —
كتاباً في تاريخ زرادشت ذهب فيه إلى أنه شخص خرافي ، وأنه
ظهر في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ، وكانت تعاليمه موافقة
للمجوسية في أكثرها . وكان عمل زرادشت محصوراً في أنه وحد
الآلهة فجعلها إلهاً واحداً له مظهران : مظهر الخير ويدل عليه دأهورا

مزدا ، ، ومظهر الشر ويدل عليه «أهريمان» . وزرادشت بهذا كان موحداً لاثنوياً كما يقول مؤرخو المسلمين . ولكن من المستشرقين من ذهب إلى أنه كان ثنوياً لا موحداً ، ومنهم من ذهب مذهباً وسطاً لنا . في حاجة إلى تفصيله .

وزرادشت هو صاحب الكتاب المقدس عند الفرس وهو كتاب «الأوستا» قيل إن عدد سورته إحدى وعشرون وقيل إن بما أخبر به في هذا الكتاب أنه قال وسيظهر في آخر الزمان رجل يحيي العدل ويميت الجور ، ويرد السنن المغيرة إلى أوضاعها الأولى تنقاد له الملوك ، وتيسر له الأمور وينصر الدين الحق . . . (١)

ثم من تلك النحل التي ظهرت في فارس (المانوية) نسبة إلى ماني الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير ، وأخذ ديناً بين الزرادشتية والنصرانية . فكان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى . ويقول البيروني إن ماني ولد سنة ٢١٥ و ٢١٦ وأنه ذكر في أنجيله الذي وضعه على حروف الأبجد الـ ٢٢ والعشرين أنه «الفار قليط» الذي بشر به المسيح وأنه خاتم النبيين .. وقال بقدوم النور والظلمة .. وحرم ذبح الحيوان وإيلامه ، وشرع نواميس يفرضها الصديقون وهم أبرار المانوية وزهادهم على أنفسهم : من إيثار المسكنة وقمع النفس والشهوة

(١) هذه العبارة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ١٨٨ . ويظهر أن هذه الفكرة نفسها قد أدخلها الفرس في الإسلام . ذلك بأن الاعتقاد في ظهور رجل يأتي في آخر الزمان ليظهر الأرض من الفساد ليس خاصاً بالفرس وحدهم أو بالمسلمين من بعدهم ولكنه اعتقاد كل أمة تقدر أبطالها ، فإذا ماتوا أنكروا موتهم ومالوا إلى القول بأنهم اختفوا في مجاهل الأرض ليظهروا قيل انتهاء العالم . وهم يعززون أنفسهم عن الهزيمة ، ويأملون في المستقبل بعد أن يثسروا من الماضي .

ورفض الدنيا والزهد فيها ومواصلة الصوم .. وإدامة التطواف في الدنيا للدعوة والإرشاد .. ، (١).

وماني بذلك لم يكن عملياً في تعاليمه كما كان زرادشت لأنه حرم على الناس ما رأيت من الأشياء . وأكثر من ذلك أنه حرم الزواج حتى يتعجل الفناء لهذا العالم . فصرف الناس عن العمل ودعاهم إلى الزهد والصوم الذي حرّمه زرادشت ، على أتباعه حتى لا يضعفوا عن أداء أعمالهم في الدنيا والاستمتاع بها ، ومن أجل ذلك لم تكن المانوية ملائمة لعقل الفرس ، بل كانت تعاليمه خطراً على الأمة الفارسية ..

وبذلك اعتبر ماني/دخارجاً على الديانة المجوسية القديمة ، وهي الديانة التي جاءت تعاليم زرادشت موافقة لها . فلم يكن بدملك الفرس من أن يحاربوا المانوية . قال البيروني « إن بهرام قال : إن هذا خرج داعياً إلى تخريب العالم ، فالواجب أن نبدأ بتخريب نفسه قبل أن يتبهاً له شيء من مراده (٢) » ، ثم هم به فقتله ، غير أن تعاليمه لم تمت ، بل ظلت حية تشغل أذهان الناس والفلاسفة منهم بنوع خاص .

ثم من هذه المذاهب الفارسية مذهب « المزدكية » . وصاحبها « مزدك » ، قيل إنه ولد حوالي سنة ٤٦٧ م ، وظهر في أيام « قبياذ » ، والد أنوشروان ودعا قبياذ إلى مذهبه فأجابه إلى ذلك . روى الشهرستاني « أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى على هيئة قعود خسرو » ،

(١) الآثار الباقية للبيروني ص ٣٠٧

(٢) الآثار الباقية للبيروني ص ٣٠٨

في العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى . . . كما أن بين يدي خسرو
أربعة أشخاص . . . وتلك الأربع تدير أمر العالمين بسبعة من
وزرائها . . . وهذه السبعة تدور في اثني عشر روحانيين وكل إنسان
اجتمعت له هذه القوى الأربع والسبعة والاثنا عشر صار ربانيا في
العالم السفلي وارتفع عنه التكليف . . . والذي كان يميز « مزدك » بنوع
خاص هو أنه كان يدعو إلى ما يصح أن نسميه « بالاشتراكية » .
إذ كان مزدك ينهى الناس عن القتال والعداء ، ولما كان أكثر ذلك
إنما يقع بسبب الأموال والنساء ، فقد أباح الأموال وأحل النساء
وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والهواء . وفي
هذه المبادئ ما فيها من القضاء على الأسرة وعلى المجتمع . ولهذا أسرع
ملوك فارس أيضاً في التخلص من هذا الفيلسوف المتطرف . ويقال
إن الذي نهض بذلك هو أنور شروان .

ذكرت لك طرفاً من تلك الديانات التي اعتنقها الفرس ، وذكرت
لك من قبل أن ابن المقفع كان زرادشتي المذهب كأمثاله من الموالى ،
والمهم هنا هو أن ذهنه كما قلت لك لم يكن خالياً من هذه المذاهب كلها
وأنه كان يقرأ عنها ، وأنه كان يعرضها على عقله بين حين وآخر ،
وأنه مضطرب من أجل هذا كله إلى أن يكون كثير الشكوك الدينية التي
أتعبته وأنهكته . وظهر أثر ذلك كله فيما كان يفلسف فيه من حديث
كان يدور بينه وبين أصدقائه ونظرائه ممن كان يختلف إليهم بالبصرة
ويختلفون إليه بها .

وكان من هؤلاء مطيع بن إلياس ووالبة بن الحباب ، ويحيى بن زياد

الحارثي (١) ، ويونس بن أبي فروة (٢) ، وحماد عجرد — وكانت لحماة هذا مقطوعة مانوية قالها هو وكان يتشددها الزنادقة باعتبارها صلاة (٣) وعلى بن الخليل (٤) ، وعمارة بن حمزة (٥) . ورجل يقال له « البقل » قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى . ثم بشار بن برد وأبان ابن عبد الحميد اللاحق — الذي نظم كلية ودمنة ونظم كذلك كتاب ابن المقفع الذي يعرف باسم مزدك .

وهكذا عرف الناس ابن المقفع بالزندقة ، وهكذا اشتهر أمره بها ، وهكذا تناقل الناس أخباره عنها حتى أثر عن الخليفة المهدي ، وهو الخليفة الذي عرف بمحاربته للزندقة — أنه كان يقول دائماً « ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع » .

ويقول الصفدي (٦) « كانت آراء ابن المقفع الإلحادية منقولة أو معروضة في كتب الزنادقة الممنوعة » .

وحفظ الناس قول ابن المقفع حين مر بيت من بيوت النار بعد أن أسلم فتمثل قول الأحوص :

يا بيت عاتكة الذي أت عزل حذر العدا وبه الفؤاد موكل
إني لأمنحك الصدود وأنتي قسا إليك مع الصدود لأميل !
وفي الأغاني (٧) أن ابن المقفع قال هذين البيتين معاتباً طائفة من

(١) الأغاني ١٢ - ٨١ والمسعودي ٨ - ٢٩٣

(٢) الأغاني ١٣ - ٨٨ (٣) الأغاني ١٣ - ٧٤ .

(٤) الأغاني ١٣ - ١٤ (٥) الأغاني ١١ - ١٥ .

(٦) ص ١٣٢ .

(٧) ١٨ .

الزنادقة كان قد قبض عليهم ، وكان من بينهم ولده هو ، وقد مروا به دون أن يسلبوا عليه خوفاً من أن يلحق به ضرر إن سلبوا .

على أن في إجابة ابن المقفع عن سؤال عيسى بن علي حين رآه يزعم عشية اليوم الذي عزم فيه على السلام ما يداننا على تهكم الرجل وسخريته وشكه في المزدكية والإسلام معاً على السواء .

ولا تذهب بعيداً فأما كتاب كلية ودمنة ، وفيه باب برزويه — الذي يزعم الباحثون — وأنا من هؤلاء — أنه من إضافة ابن المقفع . ومن هذا الباب نستطيع أن نعرف شيئاً غير قليل عن أخلاق ابن المقفع وعن عقيدته . أما أخلاقه فقد ذكرت أنه كان لا يصدر فيها عن دين وإنما كان يصدر فيها عن عقل لا يؤمن بالدين ، وهو مع ذلك يحب الفضيلة لأنها فضيلة ويكره الرذيلة لأنها رذيلة . انظر إلى قول ابن المقفع على لسان برزويه : .. فلما خفت من التردد والتحول رأيت ألا أتعرض لما أتمخوف منه المنكروه ، وأن أقصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان ، فكففت يدي عن القتل والضرب . وطرحت نفسي عن المنكروه والغضب والسرقة والحياة والكذب والبهتان والغيبة (١) .

أما عقيدته فقد نستطيع أن تلمح لها ظلاً واضحاً فيما أثاره الكاتب في هذا الفصل أيضاً من شكوك دينية كثيرة ، حاول إخفاءها بما كان يكتبه حول هذه الشكوك نفسها من عبارات إسلامية يرضى بها الرأي العام . وهذا قوله على لسان برزويه : فلما ذهبت الشمس العذر لنفسي

(١) كتاب كلية ودمنة ص ٨٠ طبعة الوزارة .

في لزوم دين الآباء والأجداد ، لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء
طاقة ، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمساءلة عنها ،
والنظر فيها ... الخ .

ثم أخذ الكاتب بعد ذلك يسوق الأمثلة الكثيرة لكل حالة من
حالات العقل عندما يكون واقعاً تحت تأثير هذه الشكوك الدينية
المجهد — فقرأها إن شئت في كتاب كلية ودمنة ، على أني ربما عرضت
لذلك أيضاً عند البحث خاصة في هذا الكتاب .

ولقد قام الأستاذ ميخائيل أنجلو جويدي ، عام ١٩٢٧ بنشر
كتاب عنوانه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله آمين
للقاسم إبراهيم عليه من الله أفضل الصلاة والتسليم » .

ومنذ ذلك الوقت — كما يقول الأستاذ غبرائيل — وضعت هذه
المسألة — وهي زندقة ابن المقفع على قواعد جديدة ، وقضى على
المحاولات الساذجة التي قام بها « كرد علي » لتبرئة ابن المقفع من تهمة
الزندقة التي نسبها إلى خبث المعتزلة ، وأرجعها إلى الحسد الذي يحمله
الناس للشخصيات العظيمة (١) .

والقاسم بن إبراهيم هذا كما في دعمدة الطالب في أنساب أبي طالب
هو القاسم بن إبراهيم بن طباطبا بن اسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر
ابن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، كان يكنى أبا محمد
وكان يقيم في جبال الرس ، ولذا عرف باسم قاسم الروسي .

(١) انظر مجلة المشرقين Rivista المجلد الثالث عشر سنة ١٩٣٢

وكان موته بعد مقتل ابن المقفع بنحو قرن لأنه مات عام ٢٤٦ هجرية. والمطلع على هذا الكتاب يسهل عليه أن يميز أسلوبين مختلفين فيه . أما أحدهما فأسلوب منطقي سهل مقسم إلى فقرات وجمل وفيه عناية باختيار اللفظ ، ولا يقع فيه السجع إلا نادراً ، وهو عندي أسلوب قريب من أسلوب ابن المقفع . وأما الآخر فأسلوب هزيل ركيك عباراته مسجوعة كلها ، وفيه ميل إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم حتى في غير موضع لهذا الاستشهاد .

وللكتاب مقدمة مسجوعة تدد فيها القاسم بمذهب (ماني) وأتباعه وذكر فيها ابن المقفع خلف (ماني) في ضلاله فوضع كتاباً أعجمي البيان ، حكم فيه لنفسه بكل زور وبهتان ، فقال من عيب المرسلين ، واقترى الكذب على رب العالمين ، فرأينا من الحق أن نضع نقضه . بعد أن وضعنا من قول (ماني) بعضه ، (١) .

وبعد ذلك عرض القاسم لكتاب ابن المقفع ، فكان يذكر منه جملاً وفقرات يرد على كل جملة منها على حدة ، ويقول في رده على الاستشهاد بالقرآن ، ولا يأتي بجملة من جمل ابن المقفع إلا مسبوقة بكلمة (زعم) — بل إنه كان يقحم هذه الكلمة إقحاماً بعد كل كلمتين أو ثلاث . وإليك جزءاً يسيراً من هذا الكتاب على سبيل المثال :

قال القاسم « وكان أول ما فتح به ابن المقفع كتابه أن قال :

بسم النور الرحمن الرحيم ، أما بعد فتعالى النور الملك العظيم --- الذي بعظمته وحكمته ونوره عرفه أولياؤه . . والذي اضطرت عظمته

(١) كتاب الرد على الزنديق اللعين — طبعة جويدي — ص ٨ .

أعداء الجاهلين له والعاملين عنه إلى تعظيمه ، كما لا يجد الأعمى بداً مع قلة نصيبه من النهار أن يسميه نهراً مضيئاً . . . إن سألتك يا هذا فما أنت قائل ؟ أتقول كان الله وحده لم يكن شيء غيره ؟ أتقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه . . . فعادوه وسبوه وآسفوه ، وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض ، ويحترس من بعضهم في السماء بمقاومة النجوم ، ويبعث لمقاتلتهم ملائكة وجنوده وأنزل ملائكته ، فإذا غلبوا عدواً قال إذن غلبته ، أو غلب له ولي . قال إذن ابتليته ؟ ألا قتلهم بما هو أوحى ، واجتاحهم بغير القتل اجتياحاً ؟ وأمرض خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم ، وكل خلقه دمر تدميراً . . .

(ثم قال) . . . ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف .. والتصديق بما لا تفعل فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع ، فأناك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده ، وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك ، حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً . . .

(ثم قال) فلا تعلم ديناً منذ كانت الدنيا إلى هذا الزمان الذي حان فيه انقضاؤها أخبت زبدة ، وأبتر أصلاً وأمر ثمرأ وأسوأ أثراً على أمته والامم التي ظهرت عليها ، وأوحش سيرة وأعقل عقلاً ، وأعبد للدنيا ، وأتبع للشهوات من دينكم . . .

نافر الله الإنسان فقال فليدع ناديه سندعو الزبانية ، ثم اقتخر بغلبته لقرية أو لامة أهلكتها من الامم الحالية . . .

(ثم قال) : هل تعلم يا هذا لم خلق الله الخلق ؟ . . فما أراد بخلقه
الخير أم الشر ؟ . . إن ربهم على كرسيه قاعد . . وإنه تدلى فكان قاب
قوسين أو أدنى !

قال القاسم دشم عمد — أي ابن المقفع — إلى أسرار الفرقان ،
وأعجب عجائب سر القرآن ؟ من الروايات والخواصم ، وما ذكر فيه
من قاف وآلم وطسم ، فقد عليها جهلا ، وظن مصون عجيبها مبتدلا
وأراد — ويله — علم سر أنبيائها . . وكلا لم يجعله الله لعلمها أهلا ، ولم
يجعل قلبه العمى لها محلا . ١ ،

وتعرض أستاذنا أحمد أمين (١) لنقد كتاب القاسم في الرد على
ابن المقفع فشك في نسبة الأصل لابن المقفع والرد للقاسم : واستدل
على شكه في نسبة الرد إلى القاسم بشيئين أحدهما :

أن ابن النديم — عدد كتب القاسم ولم يكن منها كتاب بهذا الاسم .
والآخر — وهو عندي أقوى في الدلالة من القول الأول —
أن كتاب القاسم سجع له ، والسجع ليس من طريقة القرن الثالث
الهجري (٢) .

وأما الشك في نسبة الكتاب إلى ابن المقفع فبناء أستاذنا على
حجج منها (حجة الأسلوب) — فقال إن (أسلوب الكتاب غير
الأسلوب المعروف لابن المقفع والذي تتبينة من الأذيين ورسالة
الصحابة وكليلة ودمنة . ففي كل هذه الكتب لا يعمد إلى السجع إلا

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) الفهرست ص ١٩٣ .

ما جاء عفواً ، أما في هذا الكتاب فيتعمد السجع أحياناً تعمداً (١) .

واستطيع أستاذي الإذن فأقول إنه من تلك العبارات التي جمعتها من الكتاب رأيت أنه لم يكن مسجوعاً ، ورأيت أن السجع الذي ورد فيه جاء عفواً . بل رأيت هذه العبارات مقسمة تقسيماً منطقياً كالذي نعرفه من أسلوب ابن المقفع ، ورأيت في هذا الأسلوب ميلاً إلى التهم كالذي نعلمه من أخلاق الرجل . وهذا الميل إلى التهم هو الذي أفسر به سخرية المؤلف (من أن لله يدين وأنه يستوي على العرش ، وأنه قاب قوسين أو أدنى) . فعندي أن الرجل حمل هذه التعبيرات على ظاهرها مبالغة منه في الاستخفاف والتهم — لا جهلاً منه باللغة العربية جهلاً يؤدي به إلى أن يفهم من اليد والوجه والاستواء على العرش المعاني الحقيقية الظاهرة !

ومن تلك الحجج — أن ما ذكره ابن المقفع في كتابه هذا ليس طعناً في الإسلام وحده ، وإنما هو طعن في كل دين ومنها الديانة الثنوية ، التي كان يدين بها ابن المقفع نفسه ، ولكنني أرى أن ذلك يطعن في نسبة الكتاب إلى الرجل ، فأقصى ما يدل عليه في الواقع — أن الرجل كان في حالة اضطراب عقلي ، أنكر معه كل شيء ، وأراد ألا يؤمن معه بشيء . ومع ذلك لحديثه عن النور والظلمة والخير والشر — وهما أصل من أصول ديانته — كان لا ينقطع من أول الكتاب إلى آخره .

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٢٢٥ .

ومن يدري أعل القاسم — إن كان القاسم هو صاحب الرد —
كان يحذف من أشباه هذا الحديث شيئاً كثيراً حين يضيق به ويسخط
عليه ، ويكتفى مثلاً بأن يعقب عليه بقوله : « وأما ما بعد هذا من
حشو كتابه ، فإننا قصرنا لضعفه فيه عن جوابه ، إلى أمثال هذه
العبارات . . . »

وآخر ما أوردته أستاذنا من الحجج « إننا لم نجد فيما بين أيدينا من
الكتب . . . كالمسعودي وفهرست ابن النديم من ذكر لابن المقفع
كتاباً كهذا ، ولكنك تلاحظ أن هؤلاء جميعاً لا يحاولون الاستقصاء
فيما يضيفونه من الكتب لابن المقفع أو غيره أيضاً . وسنرى بعد إلى
أى حد يحار الباحث حين يريد فقط أن يحدد آثار رجل كابن المقفع
فيتلسمها هنا وهناك ، وتوقعه المصادر في حيرة قد لا يبعد إلى الخروج
منها سبيلاً .

وإن نعجب فعجب أن ينسب صاحب الفهرست كتاباً اسمه
« مزدك » إلى ابن المقفع ويقول إن أبان ابن عبد الحميد قد نظم هذا
الكتاب ، ثم لا يذكر أن لابن المقفع كتاباً آخر في « المانوية » هو هذا
الكتاب الذي نحن بصددده الآن !

وأنا إذن أميل مع أستاذنا أحمد أمين إلى الشك في نسبة الرد
إلى القاسم — ولو أن من المستشرقين كثيرين لا يزالون مصرين
— كالأستاذ جويدي — وربما كان لهم بعض الحق في هذا
الإصرار — على نسبة الرد إلى القاسم رغم ما في هذا الرد نفسه من

السجع — الذى قدمت لك أمثلة منه . ومع ذلك فليس الرد نفسه هو الذى نعى كثيراً به .

ولكنى أرى — وأنا فى هذا متفق مع المستشرقين (١) ، ومع باحث آخر هو الأستاذ عباس إقبال الذى اطلع على رد القاسم بن إبراهيم إن الكتاب نفسه ينبغى أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأنه يتفق فى أسلوبه وموضوعه مع أسلوب ابن المقفع وتفكيره . وعندى أن الفترة التى كان يتذبذب فيها صاحبنا بين المزدكية والمناوية . والإسلام — وهى فترة لاشك عصبية — لابد أن يكون من أقل آثارها كتاب كهذا الكتاب ! وشعورى يحدثنى بأن الرجل وصل فى نهاية أمره إلى دين أيقن به واطمأن إليه . ولكنى أشك كل الشك فى أن الإسلام هو الدين الذى أنقذ الرجل من شكوكه ، وأخرجه من حيرته ، وكان يتفق وبعض الأفكار التى تملأ رأسه إذ ذاك :

وصلت إلى هذا الرأى ، ثم حدث أنى قرأت بعد ذلك مقالات لبعض المستشرقين فى زندقة ابن المقفع ، لعل آخرها وأحسنها تلك المقالة الطويلة الضافية للأستاذ غبرائيل ، وعنوانها « مؤلفات ابن

(١) والأستاذ جويدى هو الذى قال فى مؤتمر ليدن : « يجب أن يصحح القول الشائع بأن نشأة السجع متأخرة عن القرن الثالث الهجرى لأننا نصادف السجع فى عصر أقدم من ذلك بكثير ، والسجع ظاهرة عربية ممتازة عارضتها الشعوبية عن قصد ، ونص القاسم بن إبراهيم الذى يلتزم فيه السجع — والقاسم عربى — ولغة ابن المقفع السهلة التى لا سجع فيها — وابن المقفع فارسى — يصح أن يكونا برهانيين على ذلك .

المقفع (١) وأحب أن تأذن لي فأقدم لك موجزاً بسيطاً لما يختص في هذا المقال القيم بالزندقة . فأنا أزعـم أنه سيلقى ضوءاً عظيماً على هذه الناحية من نواحي ابن المقفع وهي ناحية الدين . وأنه يعتبر متما لبحثي في زندقته ، وأنه يتقدم بنا خطوة جديدة في هذا البحث !

وذكر الأستاذ غبرائيل في أول مقاله شهرة ابن المقفع بالزندقة ، واعتماد الباحثين في ذلك على باب برزويه ، وعلى بعض روايات أشارت إلى زندقته في كتب كالآغانى والمسعودى وابن خلكان والصفدى وكتاب التوحيد لابن بابويه القمى الشيعى (٢) . وتلك هي الناحية الإيجابية من الموضوع .

وأما الناحية السلبية منه فقلنا في وضوح تام على عدم إكتراث ابن المقفع بالدين ، بل تدلنا على بغض مزوج بالشك في أمر هذا الدين ، ويكفى أن يتهم ابن المقفع بأنه عارض القرآن (٣) .

(١) تجد هذه المقالة بالمجلد الثالث عشر عام ١٩٣٢ من ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧ وهي مكتوبة بالاطالية . وتفضل فترجها لي الصديق النبيل (عبدالرحمن افندى بدوى) فله منى أصدق الشكر وأعظم الثناء .

(٢) أشار إلى هذا الكتاب أستاذنا نالينو في تعليقه على مقال غبرائيل . وبهذا الكتاب خبر عن ابن المقفع مع ابن أبى العوجاء تراه في طبعة بمباى سنة ١٣٢١ ص ١١٤ - ص ١١٧ .

(٣) انظر اعجاز القرآن للباقلانى طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨ وطبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥ ، وانظر في كتاب « جامع بيان العلم وفضله » لاندلسى يوسف بن عبد البر طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ ، وترى عبارة طويلة نقلها أحمد بن عمر الحمصانى البيرونى في كتابه المختصر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ في باب « معرفة أصول العلم » .

وأراد الأستاذ غبرائيل بعد ذلك أن يحدد النزعة الإلحادية التي
يتهم بها ابن المقفع : أهى مزدكية أم مانوية أى (ثنوية) ؟ وقال :
وتلك المسألة يعوقنا عن بحثها بحثاً قائماً على حقائق ثابتة غموض فكرة
الزندقة ، وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع من ذكرها .

ثم عرض غبرائيل بعد هذا لرد الإمام الزيدى — القاسم ابن
إبراهيم — على ابن المقفع . وقال إن الأساتذة جويدى وليفى ،
ودلافيدا ، وينبرج ، وبرجسترر بحثوا هذه المسألة ، وأنهم يكادون
يجمعون على نسبة الكتاب لابن المقفع ونسبة الرد للقاسم . وأورد
للقاسم على لسان ابن المقفع عبارة تدل على أنها صادرة عن نفس القلم
الذى كتب « باب برزويه » . وفى هذه العبارة يحض ابن المقفع على
ألا يتعلق الانسان بعقيدة من العقائد تعلقاً أعمى ، فيكون مثله فى
ذلك مثل الرجل الذى ينخدع بقول التاجر عن سلعته إنها خير سلعة
فى السوق ، ثم لا يفحص عن هذه السلعة جيداً قبل أن يقدم على
شراؤها .

ثم قال الأستاذ غبرائيل (والرأى بعد ذلك مختلف فى الحكم على
كتاب ابن المقفع وأغراضه) . أكان هذا الكتاب رداً على القرآن
ومعارضة له يقصد بها الطعن فى الإسلام ؟ أم أن للكتاب معنى غير
ذلك ؟ أما الأستاذ جويدى فيرى أنه رد على القرآن ، وأنه يعتبر ضرباً
من معارضته . وهو لذلك يعطى أهمية كبرى لبعض تلميحات
القاسم ولصيغة البدء (بحمد النور الرحمن الرحيم) . ولكن الأستاذ
غبرائيل لا يرى فى كتاب ابن المقفع أنه وضع لمعارضة القرآن

— وإنه لو كان الأمر كذلك لاصنطع فيه صاحبه السجع — كما فعل ذلك مسيلة الكذاب ورجال بعده حتى عهد المتنبى وأبى العلاء ، بل يرى الأستاذ في صراحة أن ابن المقفع هنا لا يقصد إلى معارضة القرآن بمقدار ما يقصد إلى الدفاع عن « المانوية » .

ومن أجل ذلك يميل غبرائيل إلى أن ابن المقفع كان يؤمن بالمانوية ، وأنه ربما وجد فيها يومئذ ما يهدئ شيطا من ثورة نفسه التي عذبتها الشكوك ، وهي النفس التي خلفت لنا (باب برزويه) شاهدا عليها ، وهو باب إن لم يكن ابن المقفع ألفه كله ، فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة . ومن يدري لعله رأى أن المانوية هي التي استطاعت في نظره أن تحمل مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وهي المسألة التي حار فيها رجال الأديان الموحدة — لا الأديان الثنوية ، وأن المانوية أيضا هي التي استطاعت في نظره أن تحمل مسألة أخرى من مسائل الدين وهي (القول بخرية الإرادة) وغير ذلك .

واقترض الأستاذ غبرائيل في مقاله هذا فرضين للتوفيق بين إيمان ابن المقفع بالمانوية من جهة ، وبين شكه في بقية الأديان — ومنها الإسلام والمزدكية — من جهة ثانية : « أولها ، ثقل بسيط وهو قول البيروني عن ابن المقفع إنه أضاف إلى كتاب كلية ودمته باب برزويه « قاصدا تشكيك ضعيف العقائد في الدين وكسرم الدعوة إلى مذهب المانية » . « وثانيهما » . وهو الأرجح — أن ابن المقفع تطور من الشك العقلي الذي عبر عنه في باب برزويه — إلى ما يسمى في اليونانية

« بالوغيوس الثنوي ، الذي فسر به مسألة الشر وعلاقته بالخالق ،
وشرح به المسألة الأخرى وهي « حرية الإرادة » . ثم قال ، ويجب
رفض الاحتمال الثالث العكسي ، وأعني به احتمال تطور ابن المقفع
من المانوية إلى الشك - وذلك لأن دين آبائه لم يكن المانوية وإنما
كان المزدكية .

ثم ختم غبرائيل هذا المقال القيم بقوله - وفي ذلك رد على بعض
ما قلناه في مصرع ابن المقفع : « ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه
زنديق ولكنه مات وهو زنديق » !

وأتبع ذلك بمدح لهذا الكاتب ، ووصفه بأنه صاحب نزعة
إنسانية عالية « وضمير حي حساس ، هو الذي يميز النفوس النبيلة
السامية ؛ وهو الذي أملى عليه تلك الصفحة المرة من باب بروزيه
وجعله ، يضيف إلى كتاب كيلة ودمنة فضلاً في محاكاة دمنة ، وحمله
على الاعتراف بقيمة الزهد واعتباره إياه تعففاً في كتابه « الأدب
الكبير » !

تلك هي مقالة غبرائيل وهي آخر ما اطلعنا عليه من آراء الغربيين
في عقيدة ابن المقفع الدينية .

وإذن خلاصة القول في أمر ابن المقفع من حيث زندقته : هي
أنه مرت عليه تلك الفترة العصية من فترات حياته - وهي الفترة
التي كان عقله فيها موزعاً بين كل هذه الأدیان - يحن منها إلى دينه
القديم ، مسوقاً إلى ذلك بقلبه وعاطفته ، ومقتنعاً في ذلك أيضاً بمبلغ
الحضارة التي جلبها ذلك الدين القديم إلى قومه من الفرس القدماء . ثم

ينتقل عقله إلى الإسلام فيحاول أن يناقش أصوله وقواعده ، ويطيل النظر في آيات القرآن ومواعظه ، ويفسر ما جاء به من القصص تفسيراً يوضح لنا هذه الحيرة العظيمة التي كان يضطرب فيها أيما اضطراب . ثم ينتهي من كل ذلك إلى الماتوية ، فيخيل إليه أن فيها نجاته من كل هذا البلاء .

ومن يدري لعل الرجل بعد ذلك فكر في أن يشغل نفسه بشيء غير الدين ، فشغل نفسه فعلاً بالإصلاح الاجتماعي ، الذي سنشرحه لك في الفصل الآتي . ولكنه غاظ بذلك المنصور الذي لم يكن يروق في نظره أن يكون هذا الكاتب الجريء ناقداً سياسياً أو اجتماعياً إلى جانب أنه ملحد على هذا النحو . فاجتمعت لدى المنصور أسباب كثيرة تدعو إلى قتله ، فدرس إليه من قتله دبتهم ، أعود فأقول إن الزندقة نفسها واحدة منها !

ومهما يكن من شيء فالمدة التي قضاها ابن المقفع في الإسلام — صح إسلامه أم كذب — كانت مدة قصيرة — ومن يدري لو طال به العمر أي شر كان يصيب الإسلام من شكوكه ؟ وأي شر كان يصيب المسلمين من اتصاله بالملاحدة وغيرهم من أفراد الطوائف الدينية الكثيرة كالمعتزلة والذهرية وغيرهما ؟ (وبعد) فإذا كان ابن المقفع زنديقا بهذا المعنى ، فكيف يتفق ذلك ونظرة إلى المثل الأعلى الذي قلنا إننا سنفهم فلسفته الدينية والاجتماعية على أساسه ؟

الحق أن نظرة الرجل إلى هذا المثل الأعلى هي وحدها التي كانت

تسبب له بكل هذه الشكوك . فكأنه كان يستعرض الأديان كلها في ذهنه ويسأل نفسه دائماً : أين الحق منها جميعاً ؟ وأي هذه الأديان أقرب إلى الصواب منها جميعاً ؟ وهكذا .

وما الذى كنت تنتظره من عقل متحضر كعقل صاحبنا مشحون بكل هذه الملل والآراء ؟ أليس من شأنه أن يفاضل على هذا النحو ؟ أليس من شأنه أن يخضع كل شيء لسلطان العقل ؟

بلى — وذلك ما فعله ابن المقفع فيما يختص بالدين ، وسرى أيضاً أن ذلك ما يفعله الرجل فيما يختص بالاجتماع .

الفصل الثاني

ابن المقفع والإصلاح الاجتماعي

هدأت ثائرة ابن المقفع الدينية أو كادت ، وأسلم الرجل إسلاماً صحيحاً أو غير صحيح . ولكن هذا العقل الكبير الذي لم يكن يألف الهدوء — وما كان ينبغي له أن يألفه — لم يلبث أن توجه به صاحبه إلى ناحية أخرى أسلم عاقبة وأقل خطورة على نفسه من الزندقة ، وهي ناحية الإصلاح الاجتماعي .

وكما أن صاحبنا يصدر في تفكيره الديني أو الفلسفي — عن عقل كانت تشغله الآراء الفارسية والنحل الفارسية قبل غيرها ، فكذلك نجد في ناحية الإصلاح الاجتماعي يستوحى دائماً هذا العقل الذي كان يعي النظم الفارسية والتاريخ الفارسي قبل غيرها من النظم والتواريخ ، ثم كان يحفظ هذا كله عن ظهر قلب ، ويستفيد منه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل .

على أن الرجل لم يكن يكفيه أن يكون حافظاً لهذا التراث الفارسي الغني ، بل كان — كما رأيت أو سترى — يتناول هذا التراث مرة بالنقل وأخرى بالتغيير والتبديل ، حتى يلائم في هذا كله بين العقل الفارسي الذي يكتب عنه ، وبين العقل الإسلامي الذي يكتب له .

أليس قد ترجم كثيراً من كتب السير والآيين نامه — والحديد نامه

وكتاب تنسر — وكتاب التاج في سير أنوشروان ؟ أليس قد عرف
بهذا نظام الحكم عند الفرس — وهو نظام أمة بعيدة العهد بالحضارة ،
عظيمة الحظ من الثقافة ، تعرضت لكثير من المشاكل السياسية
والاجتماعية وأدلت بأرائها في هذه المشاكل ، وحفظت كتب السير
أكثر هذه الآراء .

فليس عجيباً إذن أن يكون ابن المقفع خير من يصلح لهذا المركز
الاجتماعي الذي نصب نفسه له . وليس عجيباً إذن أن يضع يده في
سهولة ويسر على أكثر أمراض المجتمع في عصره ، وأن يكون أسهل
من هذا كله وأيسر عليه وصف الدواء الذي يشفي المجتمع من هذه
الأمراض .

ولكن ما هذه الأمراض التي تصدى الرجل لعلاجها ، واستعان
في ذلك بالمثل الذي كان يحتذيه دائماً ويفكر فيه دائماً وهو مثل
« الفرس » ؟ يظهر أن هذا المرض كان يصيب في نظر الرجل — كل
المجتمع ! كان يصيب (الخلفاء) وكان يصيب (رجال البلاط) وكان
يصيب (القضاة) وكان يصيب (الجنود) وكان يصيب (الجبابرة) وكان
يصيب (الشعب) أيضاً في أخلاقه العامة ، فلتنظر كيف شخص هذا
المصلح الاجتماعي كل مرض من هذه الأمراض ؟ ثم كيف وصف له
الدواء الذي رآه ؟

أما الخلفاء — أو قل أبا العباس السفاح والمنصور من هؤلاء
قدنوبهما عند ابن المقفع كثيرة ، ولكنهما ذوا قوة وبطش ، وقد
أطاعهما الناس وغالوا في طاعتهما غلو الفرس في طاعة ملوكهم ، حتى

وجد من القواد من يقول : إن أمير المؤمنين نو أمر أن نستدير القبلة
بالصلاة لسمعنا وأطعنا (١) ، ١ .

وليس هيناً على أحد أن يجابه كل هذا الخطر أو أن يصمد لمثل
هذا البطش !

ولكن لا أقل من أن يعمل الكاتب الأريب حيلته وذكاءه إن
أراد إصلاحاً من هذه الناحية .

وقد فعل ذلك ابن المقفع في كتابه (كلیة ودمنة) كما قدمنا ،
وفعل شيئاً قريباً من ذلك في كتابه (الأدب الكبير) وفي كتب أخرى
وقدم للخلفاء مثلاً من حياة الأكاسرة ، وحبب إليهم بظريفة غير
مباشرة — أن يحتدوا هذا المثال حيناً وأن يتجنبوه حيناً آخر .

وإذا لم يكن هذا قصد الرجل ، فما الذي كان حمله على كل هذا
العناء والبلاء ؟ وفيم كان حرصه على هذه التراجم التي ملأ بها
آذان الناس ؟

ولعل أظهر ما كان يأخذه الكاتب على (الخلفاء) أنهم قوم يميلون
إلى الغدر ، وكان خليقاً بهم أن يكونوا أمناء ، وأن بعضهم يميلون
إلى البخل ، وكان خليقاً بهم أن يكونوا أسخياء ، وأنهم لا يحسنون
أن يختاروا للعمل خير من يصلح له ، وأنهم يميلون إلى الانتقام
والجور ، وكان أولى بهم أن يكبروا بأنفسهم عن كل ذلك ، أليس قد
بالغ السفاح والمنصور في التشفي من الأمويين وإيذائهم ؟ أليس قد أساء
كل منهما معاملة الشبّامين والعلويين ومن إليهم ؟

(١) انظر رسالة الصحابة (ضمن رسائل البائنا) .

تلمس هذا كله في كتب ابن المقفع السابقة وتراه في بعضها لا يعمد إلى العبارات الصريحة ، بل يكتفى بالإشارة الخفيفة اعتماداً منه على ذكاء الخليفة كما فعل ذلك في كتاب كيلة ودمته ، وتراه في بعضها الآخر لا يرى بداً من الصراحة فيقول في رسالة (الصحابية) بعد أن دعا الخليفة إلى العطف على أهل الشام حتى يكسبهم إلى جانبه بدلاً من أن يظلوا معادين للدولة يتربصون بها — « وقد علمنا التاريخ أن الملك إذا خرج من قوم بقيت فيهم بقية يحنون إلى مجدهم القديم ، فيثورون وتكون ثورتهم سبب استئصالهم وتدويخهم » . وجاء في هذه الرسالة أيضاً قوله :
وما يذكر به أمير المؤمنين أمر قتيان أهل بيته وبنى أمية وبنى علي وبنى العباس ، فإن فيهم رجالاً لو متعوا بجسام الأمور والأعمال سدوا وجوهاً وكانوا عدة لأخرى ، !

وأما (رجال البلاط) . فقد ندد بهم ابن المقفع في هذه الرسالة التي سماها باسمهم وهي « رسالة الصحابة » ، ويعنى بالصحابة هنا بطانة الخليفة . وكان هذا المعنى معروفاً في ذلك العصر — كما تدل عليه كثير من الكتب التي ألفت فيه وبعده . وزعم الرجل في رسالته هذه — أنه في سخطه على البطانة — إنما يعبر عن آراء الناس فيهم . وأن الناس يرون في أمر هذه البطانة عجباً ، وفي اختيار الخليفة لهم ظلماً :
أما العجب فلأنهم لا يمتازون بأدب ولا حسب ، مسخوطون في آرائهم مشهورون بفجورهم . ليس لهم في الدولة كبير بلاء ولا عظيم غناء .
وأما الظلم فلأنه يؤذن لهم مع هذا على الخليفة قبل كثير من أبناء المهاجرين والأنصار ، ويجرى عليهم الرزق أضعاف ما يجري على

كثيرين من بني هاشم، قد دخلت المحنة بذلك على الأحساب والمروءة والنجدة والشرف . وابتعد الفضلاء عن الخليفة حتى إن قوماً من فضلاء البصرة — وفيهم ابن المقفع أتوا دار الخلافة في أيام السفاح — فأبوا أن يزوروه لما يعلون من بطائته ومن سيرتهم السيئة !

والرأى عند ابن المقفع أن يحسن الخلفاء اختيار بطاتهم . لأن بطانة الخليفة كما يقول « بهاؤه وزيقته ، وخاصة من عامته ، وألسنة لرعيته . لا تصلح الرعية إلا بهم ، ولا تستقيم الأمور إلا على أيديهم ، ولن تكون البطانة على هذا الوجه حتى يتوفر فيهم شرطان هما : الحسب أولاً والعقل مع ذلك .

والرأى عنده أيضاً أن يكون لكل واحد من هؤلاء (البطانة) عمل لا يتعداه إلى سواه . فعمل الكاتب غير عمل الحاجب غير عمل الوزير وهكذا . وتلك بيروقراطية منظمة لا تعرفها غير الحكومات المتحضرة التي لا يعهد بها العرب من قبل . وصاحبنا في هذا وذاك متأثر بمعية الفرس ورجال بلاطهم ، وقد كان هؤلاء لا يختارون إلا من الأساورة والأشراف وأبناء الملوك والأمراء . ولم يعرف عن ملوك الفرس أنهم اختاروا لبطاتهم رجالاً من عامة الشعب اللهم إلا المغنين والمطربين . ثم إنه كان لكل فرد من أفراد هذه البطانة عمل — كبير أو صغير — لا يعمل به أحد سواه ؟

وأما (القضاة) فكان حسابهم عند الرجل عسيراً . وكان أمرهم في نظره عجباً . فلقد عجب صاحبنا في رسالته تلك من فوضى الأحكام وتناقض الآراء ، وذلك حتى في القضية الواحدة ، والبلدة الواحدة ،

فكانت تستحل دماء وفروج في ناحية من نواحي الكوفة ، وتحرم في ناحية أخرى . وذلك تبعاً لحكم القاضى . وكان القضاء فريقين : فريق يأخذ بالسنة أو القياس ، وفريق يعمل (بالرأى) أو العقل . وهؤلاء وأولئك في رأيه مخطئون : أما خطأ الأولين فلا مرين :

(أولهما) أنهم يطبقون على الزمن الحاضر حكماً قد لا يصلح إلا للزمن الماضى محتجين في ذلك بالسنة ، ولو كانت هذه السنة مأثورة عن عبد الملك بن مروان أو أمير من أولئك الأمراء ،

(وثانيهما) أنهم يقعون في خطأ التعميم . فيقولون دعى الرجل ألا يكذب ، فكأنهم يطالبونه بالصدق في الأوقات عامة ، وينسون بذلك أن الكذب جائز في رد ظالم عن ظله ونحو ذلك .

وأما خطأ العقليين فلأنهم يظنون كذلك مختلفين يعمل كل منهم برأيه ويبلغ به الأمر أن يقول الأمر في الجسم — من أمر المسلمين — قولاً لا يوافق عليه أحد ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك ، وإمضائه الحكم عليه — وهو مقر أنه رأى منه لا يحتاج بكتاب ولا سنة .

والرأى عند ابن المقفع هو أن يجعل الخليفة من نفسه مرجعاً أعلى في هذه المسائل التى تمس القضاء . فإذا اختلفت القضية في شيء ردوه إلى الخليفة ، فنظر فيه الخليفة واستعان في ذلك بالفقهاء . فإذا وصل بعد هذا كله إلى حكم استطاع أن ينسج به كتباً يحفظ بعضها عنده ، ويذيع بعضها الآخر على القضاة في الأمصار .

فإذا اجتمعت له طائفة كبيرة من هذه القضايا والأحكام ، وإذا

فعل كل خليفة من بعده مثل ذلك — تألف للحكومة في نهاية الأمر قانون كبير لا يضل قاض باتباعه ولا يحتلط على الناس أمرهم إذا اهتموا به .

يقول أستاذنا طه حسين ، وهذه الفكرة التي يعنى الناس بها الآن لم يبتدعها ابن المقفع ، بل هي أثر من آثار الثقافة اليونانية . قبل ابن المقفع بقرنين نشر جوستينيان قانونه وهو مجموعة القوانين الرومانية ، ومن عادات الرومان أنه إذا انتخب الـ *pretore* القضاء يصدر كل واحد منشوراً بالقواعد التي ينبغي أن يكون عليها حكم القضاء في أثناء ولايته . (١) .

والذي أميل إليه أن هذه الفكرة — إن لم تكن من خلق ابن المقفع — فهي أثر من آثار ثقافته الفارسية قبل كل شيء ، ثم لا يمنع ذلك من أن يكون الفرس أنفسهم قد عرفوا هذه الفكرة عينا قبل ذلك عن الرومان في أثناء الصلات الكبيرة والحروب العديدة التي وقعت بين الدولتين ، وكانت منها الحرب التي شنها عاهل الفرس وهو الملك دقاذا ، على قيصر الروم — وهو هنا الإمبراطور جستنيان (٢) .
وسواء أكانت الفكرة يونانية أم فارسية ، فإن صاحبها كان موقفاً

(١) من حديث الثر والشعر للدكتور طه حسين ص ٧٢
(٢) (عنى جوستينيان بالقضاء وعمل على توحيد جمع لذلك عصر نشر منهم ثمانية من كبار الدولة واثان من نواب المحامين وعهد إليهم الرجوع إلى قانون *Salla* وقانون أركيديوس وقانون تيوديسيانوس كما عهد إليهم النظر في الكتب القديمة والتفكير أيضا في المسائل الواقعة . قبل العمل عام ٥٢٩ واستمروا فيه ثلاث سنين حتى آتوه)
مختصر من كتاب The Cambridge mediæval History Vol. II p, 103

في الاهتمام إليها كل التوفيق وأنه ثار بها في وجه الفقهاء وأهل الحديث ثورة كان لها من غير شك أعظم الأثر فيهم ، وفيمن اشتغلوا بعد ذلك بالفقه وعلم الكلام من رجال المعتزلة أو رجال القضاء .

وأما (الجند) ومعظمهم من خراسان — فقد خصهم الكاتب في رسالة الصحابة — بجزء عظيم من تفكيره وعنايته ، وعاب عليهم أموراً كثيرة منها : الجهل وسوء الخلق ، ومنها شدة الغيرة واضطغان بعضهم على بعض ، ومنها الميل إلى الترف بسبب كثرة المال ، ومنها كثرة الزهو الذي يخشى على الدولة نفسها منه .

واقترح الكاتب على أمير المؤمنين أن يبذل جهده في إصلاح الجند باتباع أمور :

(أولها) وأهمها ألا يولى أحداً منهم شيئاً من الخراج ، لأن ولاية الخراج مفسدة للبقاة ، وداعية لهم إلى البطر أحياناً ، وظلم الناس أحياناً ، والخروج على الدولة إن دعا الأمر .

(والثاني) أن ينظر الخليفة في أمر الجند : فمن كان غير كفء للمركز الذي يشغله عزله — ومن كان منهم من بعض رؤسائه فليتمس له مكاناً يليق به . ففي ذلك إصلاح لمن هم فوقه ، وتشجيع لمن هم دونه . وفي ذلك قتل الغيرة من نفوس المغمورين ، وحسم للزهو من نفوس الذين واتاهم الحظ وليسوا أكفاء لمن واتاهم به .

(والثالث) أن يتعهد الخليفة جنده بالتعليم والتدريب وأن يأخذ بالقصد والتواضع ، وأن يعودهم العفة والأمانة ، وأن يجنبهم الترف

ولين العيش ، وأن يحدد لهم موعداً يأخذون فيه رواتبهم ، وأن يتقصى أحوالهم ، ويجمع أخبارهم ، ويستعين على ذلك بالثقة من أصحابه والمخلصين من رجاله . بذلك تنقطع شكيتهم ، وتستفيد الدولة من قوتهم — وهي دولة ناشئة كبيرة الآمال كثيرة الأعداء . !

وأما (الجباة) — وعمال الخراج فقد انتقد الكاتب سلوكهم بشدة ، وصور للخليفة ظلمهم وسوء سيرتهم ومحاولة رجاله إخفاء الأمر عنه . وكان جديراً بالدولة أن تراقبهم وتضرب على أيديهم وتريح الناس منهم ، فقد ضاق الناس بهم ذرعاً . وقاسوا منهم كل بلاء . وأشار الكاتب على الخليفة برأى علم أن تنفيذه عسير ، وأدرك أنه لا يتيسر للدولة إلا بعد أن يستقر لها الأمر ويتقادم بها العهد ، ويفرغ رجاله للإصلاح الداخلى الذى يعود على الشعب والحكومة معاً بالخير والرخاء . نصح ابن المقفع بأن تمشح الأرض ، وتكتب أسماء الملاك فى « سجلات » ، ويكتب أمام كل مالك وظيفته — أى مبلغ المال الذى يؤديه للدولة على الجزء الذى يملكه . قال « فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه فى التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة ، وتدوين الدواوين بذلك ، وإثبات الأصول ، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ، ولا يجتهد فى عمارة إلا كان له فضلها ونفعها ، أرجونا أن يكون فى ذلك صلاح للرعية ، وعمارة للأرضين ، وحسم لأبواب الحياة وغش العمال . وهذا أمر مؤوته شديدة ، ورجال قليل ونفعه متأخر ، !

وأما (الشعب) نفسه فليس أقل حاجة إلى الإصلاح من الجباة

والجند والقضاة . وكيف تصلح أمور الشعب إذا لم تقم على إصلاحها الحكومة ؟ وهل تصلح الرعية إلا بصلاح الراعي ؟ إن حاجة الناس إلى تقويم آدابهم وعاداتهم أشد من حاجتهم إلى طعامهم وشرابهم . ولأنهم لا يصلحون بأنفسهم حتى يكون عليهم من الخاصة رقباء ومؤذنون . وخطر هذا جسم في أمرين : أحدهما برجع أهل الفساد إلى الإصلاح ، وأهل الفرقة إلى الألفة . والآخر ألا يتحرك متحرك في أمر من الأمور العامة إلا وعين باصحة ترمقه ، ولا يهمس هامس إلا وأذن شفيفة تصيح نحوه . .

وربما كانت هذه الفكرة تدل على اتصال ابن المقفع بثقافة اليونان . « إذ كان ذلك العمل معروفاً شائعاً عند اليونان - وهو عمل المحتسب - وهو من تعهد إليه الدولة مراقبة العامة في أنديتهم ومجالسهم وأبواقهم » (١) . وكان صاحبنا يريد أن يؤخذ الشعب بهذا، بالضرب من التأديب والتهديب ، فكان يوجه دعوته إلى الحكومة حتى تقوم من ناحيتها بهذا الواجب ، وكان فوق ذلك يوجه الخطاب للشعب نفسه داعياً أفرادهم إلى توثيق عرى العلاقة بين بعضهم وبعض . وهذا قوله في كتابه (الأدب الكبير) : « احفظ قول الحكيم الذي قال : لتكن غايتك فيما بينك وبين عدوك العدل ، وفيما بينك وبين صديقك الرضا . فإن العدو خصم تفرعه بالحجة وتغلبه بالحكام . والصديق ليس بينك وبينه قاض ، فإنما حكمه رضاه . »

ورسالة ابن المقفع إلى صديقه يحيى بن زياد ورد يحيى عليه ، وعلاقة

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٧٣ .

ابن المقفع بأصدقائه جميعاً كما رأيت — كل ذلك دلنا بوضوح على تقدير الرجل للصدقة، وعلى حاجة الناس في كل زمان ومكان إلى هذا الذي يودعونه سرهم، ويثرونه بمودتهم، ويشيرون عليه في المعضلات، وينتظرون منه العون في النائبات — وهو الصديق ١. ولكن أين هذا الصديق الذي يرجوه ابن المقفع ويود أن يخطئه بنفسه فإذا هو قطعة منها، وإذا هي قطعة منه؟ هنا تسيطر على صاحبنا فكرة المثل الأعلى في الصديق، كما سيطرت عليه هذه الفكرة في غير ذلك على النحو الذي شرحت لك طرفاً منه.

(وبعد) فما أثر هذه الدعوة الحارة إلى الإصلاح الاجتماعي الذي كان ينشده ابن المقفع؟ وما نصيب كل جانب فيها من النجاح أو الفشل؟ ذلك ما نستطيع أن نتحسس الإجابة عنه في سيرة هؤلاء جميعاً بعد وفاة الرجل وقبل وفاته، وفي تطور الحركات الفكرية والاجتماعية منذ عهد الدولة بهذه الرسالة القيمة.

أما الخليفة المنصور فيظهر أنه لم ترق في عينه هذه الدعوة الجريئة إلى الإصلاح، فلم يرحب بها، بل يظهر أنه غضب من أجلها، أو يظهر أنه اعتبرها برنامج ثورة على الحكومة ربما استفحل خطرها بعد. ولعل هذه الدعوة التي بلغت هذا الحد من العنف والصراحة في (رسالة الصحابة) كانت من الأسباب التي قتلت الرجل. ومن يدري — ماذا كان يصيب الدولة من البلاء — إذا كان المنصور قد تهاون في أمر هذه الثورة التي قام بها الكاتب الداهية ١ وهل فعل زوسو وفولتير وديدرو في فرنسا أكثر من أنهم وضعوا أيديهم على مواطن الداء، وبالغوا

للفرنسيين في تصوير البلاء ، حتى أحس الناس يومئذ أنهم مظلومون؟ ثم كان إحساسهم بالظلم هو وحده السبب الحقيقي في قيام الثورة الفرنسية! الواقع أن المنصور كان محقاً في خوفه من ابن المقفع . ولولم يكن المنصور رجلاً عظيم الدهاء بعيد الرأي قوى الشكيلة ، لكان لهذه الدعوة شأن غير هذا الشأن . ألا نرى أنه كان من حسن حظ روسو وفولتير وكتاب الثورة الفرنسية أن ظهرت كتاباتهم في عهد ملك طيب القلب ، قليل الشر ، مؤثر للدعة والهدوء ، هو الملك لويس السادس عشر! ويقول المؤرخون إن عصر هذا الملك كان عصر رخاء على الفلاح ، وإن الظلم لم يبلغ في عهده شيئاً بالقياس إلى ما بلغه في عهد من سلفه؟ من ملوك فرنسا!

وإذن فلا تعجب من أن يكون الفشل نصيب هذا الجانب من جوانب الإصلاح الذي أراده الكاتب — وأعني به جانب الخلفاء . وهل يعقل أن يتبع المنصور نصيحة مولى كان بالأمس متهما في دينه ، والدين هو الذي قامت عليه الدولة العباسية نفسها قبل كل شيء؟ أو هل يعقل أن يعمل المنصور بمشورة هذا المولى ، ويترك العمل بمشورة الفقهاء وأهل الحديث — وهم أولئك نفر المتواضعون في إيمانهم أو الذين يتجنبون العمل بالرأي ، ويحاربون حرية العقل ، فيرضون بذلك الجبارة من أمثال هذا الخليفة ذي الأيد؟

ولكن العداوة الشخصية التي بين المنصور وبين حسن ظنه بابن المقفع ، وعدلت به عن العمل بنصائحه زالت بتقدم الزمن وتعاقب الخلفاء، وبدأ هؤلاء ورجالهم يتدبرون أقوال هذا المصلح المفكر ،

وشرعوا يتحمسون لآرائه ، ولو أن حماسهم لآرائه لم يكن ظاهراً .
لخوفهم من الفقهاء ورجال الدين . وأكبر الظن أن هؤلاء الخلفاء
عنوا بعد المنصور باختيار « معيتهم » . وعنيت هذه « المعية » بأمر
نفسها ، فأصبحت البطاقة وعلى رأسها الوزير معروفة بالعلم : مشهوداً
لها بحسن الرأي ، سباقة إلى المكرمات ، حتى كان عهد الرشيد ،
وكانت صلته بإبراهيم ، فطوق هؤلاء أعناق الأمة بنعمهم : ولهج
أفراد الأمة بذكرهم ، ثم كان عهد المأمون ؛ فكان بلاطه من أرق
ما عرف في تاريخ الملوك . وبالجملة أصبح البلاط العباسي كما يريد ابن
المقفع قريب الشبه جداً من البلاط الساساني .

وأما في القضاء فيظهر أن الخلفاء أحسوا ضرورة العمل على
إيجاد قانون يسير عليه القضاء . ولكن الفقهاء كانوا لهم بالمرصاد .
وكان هؤلاء يخافون — إن هم وافقوا الخليفة على مثل هذه الفكرة
أن تضعف سلطة الدين ، وأن يهجر الناس السنة ؛ وأن يبالغوا في
حرية الرأي ، وأن تؤدي بهم هذه الحرية إلى نتيجة وخيمة العاقبة .
وحاول الخلفاء من جانبهم أن يوفقوا بين الرأيين ؛ وأن ينسخوا
كتب الفقهاء وأهل الحديث ؛ وأن يعثوا إلى كل مصر بنسخة من
هذه الكتب ؛ لتقوم كل نسخة منها مقام القانون . وأراد المنصور
أن يفعل ذلك بكتب مالك بن أنس فرفض هذا الفقيه فكرة
المنصور . ثم أراد الرشيد أن يفعل ذلك أيضاً (بالموطأ) فيعلقه في
الكعبة ، ويحمل الناس على ما فيه ، وشاور مالكا في ذلك فرفض مالك
فكرة الرشيد أيضاً .

يقول أستاذنا أحمد أمين «ولسنا نجزم أن هذه المحاولات نشأت عن تقرير ابن المقفع؛ فقد تكون تبلوراً لفكرة عمر بن عبد العزيز في جمع الحديث. فقد كان يرى هذا الرأي، فبتقدم الزمان رأى جمع الحديث وجعله قانوناً. وقد تكون فكرة المنصور والرشد نتيجة العاملين معاً: فكرة جمع الحديث التي ارتأها عمر بن عبد العزيز، وفكرة تقنين القوانين التي ارتأها ابن المقفع وهو الذي نميل إليه»^(١).

وكما أحس الخلفاء صدق الدعوة التي دعاها ابن المقفع لإصلاح القضاء، فكذلك أحسوا صدق دعوتهم لإصلاح الخراج. وهذا هو الرشيد دعا رجلاً من النخباء — هو أبو يوسف — فوضع كتاباً في الخراج ووجه الخطاب في مقدمته إلى الرشيد قائلاً: «وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحت لك وبينته... وإني لأرجو — إن عملت بما فيه من البيان — أن يوفر الله خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد، ويصلح لك رعيتك، فإن صلاحهم بإقامة الحدود عليهم، ورفع الظلم عنهم، والتظالم فيما اشتبه من الحقوق عليهم»^(٢).

ولا تقل أن أبا يوسف رجل قبيح، وإن تفكيره تفكير الرجل الذي لا عناية له بالفلسفة، وإنه إنما يرضى بكتابه العلم أو الدين، أو يجيب إلى ما سأله خليفة المسلمين، ولا شأن في ذلك للخليفة أو لأبي يوسف بأن المقفع. فالحق أنه لو لا رسالة ابن المقفع لما كانت كتب أبي يوسف!

(١) انظر ضحى الإسلام ج ١ ص ٢١٠ وما بعدها.

(٢) كتب الخراج لأبي يوسف ص ٦.

وهكذا تكون الثورة وبيان أوجه النقص في النظم القائمة واجباً على الفلاسفة والمصلحين ، ثم يكون البناء وإعادة النظر في هذه النظم واجباً على العلماء والباحثين ؛ وإنما يكون البناء الحقيقي دائماً في جو هادئ يعقب الزوبعة ؛ وهكذا أخذ الخلفاء رويداً رويداً في وجوه الإصلاح كلها ، وأصلحوا قليلاً قليلاً من شؤون الولاية والقضاة والجند وعمال الخراج ؛ وقاموا على تأديب الشعب نفسه حتى أصبحت وظيفة (المحتسب) من الوظائف الضرورية في الدولة ، وأصبحت لا تقل في شأنها عن وظيفة (الوزير) أو (صاحب المظالم) أو (صاحب البريد) أو غيرها من الوظائف المستحدثة .

وإذا كان الفشل نصيب ناحية من نواحي الإصلاح الذي كان ينشده ابن المقفع هي ناحية الخليفة ؛ لأن الخليفة في عهده كان رجلاً قل أن يجمد التاريخ بمثله حزماً ورأياً ومنه وبطشاً ، فإن النجاح البطيء كان نصيب النواحي الأخرى من نواحي الإصلاح الذي أرادها صاحبنا فكان الخلفاء يرون أنفسهم مضطرين إلى العمل بأقواله وإن لم يصرحوا — أو يشعروا — بأنهم يصدرون في أعمالهم عن رأيه ومشورته .

الفصل الثالث

أسلوب ابن المقفع

تمهيد :

أى هذين النوعين من الأدب يسبق الآخر عادة إلى الظهور فى الأمم : الشعر أم النثر ؟ وأى هذين الفنين من فنون النثر يكون أسبق إلى الظهور عادة فى الأمم : الكتابة أم الخطابة ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين تحل لنا كثيراً من المشكلات الأدبية القائمة فى مصر وغير مصر ، وتوفر علينا عناء كثيراً فى فهم الأدب فهما مستقيماً لا عوج فيه .

والإجابة عنهما — أتأذن لى فأصطنع لك مذهب بروتتيير Brunetiere فى الأدب ، وهو المذهب الذى يخضع الباحث فيه لنظرية النشوء والارتقاء ، وهى النظرية التى أحب دائماً أن أصدر عنها فى كل بحث ؟

تصور معى جماعة بدوية ناشئة فى بداية عهدها بالوجود وبداية عهدها بالتكلم ؛ كل فرد منها منصرف إلى قضاء حاجاته الساذجة ، وكل فرد فيها لا يحتاج إلا إلى نوع من التقام البسيط . فما عسى أن تكون أداة هذا التقام ؟ لا شك أنها لغة التخاطب ، وليست لغة

التخاطب شعراً ، ولاهـى بالخطابة ، ولاهـى بالكتابة ، ولكنها تثر غير فنى .

وإذا فرغت هذه الجماعة من التعبير عن حاجاتها الحيوية ، ووجد أفرادها أنفسهم مضطرين إلى الاتصال بعضهم ببعض ، وإلى الاتصال بغيرهم إن تيسر لهم ذلك . وكان من نتيجة هذا الاتصال أن تكونت فيهم العواطف المختلفة : يكرهون ويحبون ، ويميلون ويصدون ، ويحقرون ويعظمون . ويأبجـاز بدأت الجماعة حياة شعورية مخالفة لحياتها الأولى - حياة تتغلب فيها العاطفة على العقل الذى لم يكن قد نضج بعد . فم يعبر القوم إذن عن شق العواطف المختلفة ؟ - وأنت تعلم أنهم لم يزالوا أميين بعد ، وأن حياتهم لم تزل بسيطة وغير معقدة ، لا شك أنهم يعبرون عنها بالشعر ..

ولكن ليس بد من أن يتنازع أفراد الجماعة الواحدة على شىء ما بل ربما أدى بهم هذا التنازع إلى الحرب ، وهنا يلعب الشعر دوره فى إثارة العواطف وتحريك النفوس ، وهنا يتساءل الباحث : هل يستطيع الشعر وحده أن يحل كثيراً من منازعات القوم أو هل يستطيع القوم أن يستعينوا بالشعر وحده فى إقناع بعضهم بعضاً ؟ الجواب لا . فأى فنون الأدب تحتاج إليه الجماعة فى هذا الطور ؟ لا شك أنه الخطابة ، والخطابة نوع من لغة التخاطب ، ولكنه نوع جيد ممتاز .

والشعر والخطابة معاً يظـلان لغة القوم فى هذه الأطوار الحيوية التى يسيطر فيها الشعور على كل شىء . وذلك حتى تدخل الجماعة - فى طور أخير من أطوار حياتها : فيه تتعقد الحياة ، وفيه ينضج عقل

الجماعة ، وفيه تظهر العلوم والأفكار ، وفيه تصبح الأمة محكومة بالعقل والمنطق أكثر منها محكومة بالشعور والعاطفة . وفيه يبدأ التلويح وتظهر (الكتابة) . والشعر الذي كان ضرورة أول الأمر يصبح في هذا الطور ضرباً من الترف والزينة ، والحياة لا تستغنى عن كليهما ، (١) .

تلك إذن هي الأطوار الأربعة التي نستطيع أن نطبقها على لغات الأمم جميعاً كاللغة اليونانية ، أو الإنجليزية أو الفرنسية ، ومنها اللغة العربية . وعلى ذلك فالظاهرة الهامة التي وصلنا إليها حتى الآن ، هي أن الأدب يكون في أول أمره شعراً ، ثم يكون خطابة ، ثم يكون كتابة ولكل من هذه الفنون الأدبية الثلاثة زمن يكون فيه ظهور الفنون الأخرى ضعيفاً بالقياس .

وأنت تعلم أن من أظهر خصائص الشعر خاصة الوزن أو الموسيقى وأن من أظهر خصائص الخطابة — والخطابة كما قلت ضرب مهذب من ضروب الحديث العادي — كثرة الحذف ، وكثرة الإشارة ، وكثرة الخطاب ، وشيوع المخالفة في إرجاع الضمائر .

وبيان ذلك أن الخطيب — كالمحدث — يعتمد دائماً على القرينة ، ويعتمد من أجلها على ذكاء السامع ، فيستغنى عن ذكر كثير من الجمل التي قد تنوب عنها إشارات وحركاته ، أو نبرات صوته وملامح سحنه وهو لذلك يحذف من الجمل ما لا يستطيع الكاتب أن يحذفه ، لأن الكاتب لا يعتمد على القرائن التي يعتمد عليها الخطيب ، ولأن الكاتب

(١) من حديث الشعر والنثر ص: ٢٦ .

(م ٨ - ابن المقفع)

إنما يكتب للغائب عنه ، وربما كان الغائب عنه خالي الذهن من الموقف الذي يبين عنه الكاتب ، أو من الحال التي يصدر عنها في الكتابة . وأما اعتماد الخطيب على الإشارة والخطاب فلأنها أنسب لطبيعة المحدث ولأن الشيء الذي يشير إليه الخطيب يكون دائماً قريباً منه ومن سامعيه . وأما مخالفة الخطيب في إرجاع الضمائر ، أو عدم عنايته أحياناً بهذا الإرجاع ، كأن يقول الخطيب : إنهم ، وهو لم يسبق الضمير هنا بجماعة الذكور — أو كأن يقول : أنها ، وهو يقصد أن تعود على شيء ربما لم يكن يلائم هذا الضمير — تقول أما هذا النوع من العبث بالضمائر في لغة الخطابة فعذر الخطيب فيه كذلك أنه يعتمد على ذكاء السامعين ، وأنه يعتمد أيضاً على قرينة يفهمها هو ، ويفهمها معه السامعون .

فإلى جانب الظاهرة التي وصلنا إليها — وهي أن الأدب يكون في أول أمره شعراً ثم يكون خطابة ثم يكون كتابة ، يجب أن نلاحظ ظاهرة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى . وخلاصة القول في هذه الأخيرة : أن كل فن من هذه الفنون لا بد أن يكون في أول عهده بالظهور متأثراً بخصائص الفن الذي سبقه إلى الوجود الفعلي ، فالخطابة وهي التي قلنا إنها تأتي بعد الشعر ، لا بد أن تكون في أول أمرها كثيرة الأسجاع قصيرة الجمل ، تكاد كل جملة منها أن تكون معنى مستقلاً عما قبله أو بعده وتلك خصائص الشعر بوجه عام ، وتلك صفة الوحدات أو الأبيات التي تنقسم إليها الشعر بوجه خاص ، وتظل الخطابة على هذه الحال من التقيد بلغة الشعر حتى يتقدم بها العهد وتحرر قليلاً قليلاً من هذه القيود وتصبح لها مميزاتها التي تستقل بها عن الشعر جملة واحدة .

وآية ذلك — أن لغة الخطابة قبل الإسلام كانت ممتازة بالجلل القصيرة
والاستجاع الكثيرة، أو بالحكم التي وضع بعضها إلى جانب بعض،
كما توضع الأيياب من الشعر سواء بسواء، ولعلك ذاكر خطبة قس
ابن ساعدة وهي الخطبة التي قيل إن النبي سمعها منه وفيها يقول:

أيها الناس: اسمعوا وعوا، وإذا وعيتم شيئاً فاتتبعوا، من عاش
مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت، مطر ونبات، ورزق
وأقوات. إن في السماء لحبراً، وإن في الأرض لعبداً... الخ. أو
لعلك ذاكر كذلك خطبة هاني بن قبيصة لقومه في يوم ذي قار:

يا معشر بكر: هالك معذور، خير من تاج فرور، إن الحذر
لا ينجي من القدر. وإن الصبر من أسباب الظفر، المنية ولا الدنية،
استقبال الموت خير من استدباره. الطعن في ثغر النحور أكرم منه
في الإيجاز والظهور، يا آل بكر قاتلوا فما للنايا من بد.

وكذلك الشأن في لغة الكتابة. لا ينبغي أن تصل إلى المثل الأعلى
لها طفرة واحدة. بل يجب أن تظهر فيها بعض خصائص الخطابة ومن
أهمها: الإيجاز والحذف والمخالفة أحياناً في إرجاع الضمائر — أو
هذه الأوصاف التي تجعل الكتابة في أول أمرها غامضة ملتوية كثيرة
التعقيد والدوران. وتظل الكتابة نفسها زماناً على هذه الحال، حتى
تتخلص رويداً رويداً من هذه القيود والأوضاع، وتظهر بحريتها
وتصبح لها خصائصها التي تميزها عن فن الخطابة بنوع خاص.

طبق معي ذلك كله على الأمة العربية التي تعيننا هنا تجد تطبيقه
سهلاً واضحاً لا مشقة فيه: فقد بدأت هذه الأمة العربية طوراً بسيطاً

من أطوار حياتها ، لم تكن تحتاج فيه إلا اللغة التخاطب .
ثم دخلت الأمة في طور آخر من أطوار حياتها كثر فيه ألمها ،
وكثر فيه لنتها ، وخضع فيه الناس لحكم العاطفة والشعور ، فقتشأ
الشعر ، ونهض هذا الفن بذكر الحروب ، وذكر المحن التي تعرض
لها الناس .

وكان هذا الفن الأدبي هو وحده الفن الذي يلائم تلك الحياة ،
وكان هذا الفن الأدبي هو وحده تراث العصر الجاهلي الذي يقابل في
حياتك عصر الشباب .

ثم أتى الإسلام— وكان هذه الأمة كانت قد أوشكت أن تترك هذا
الشباب— تدخلت في حياة حضرية لابدية ، واختلط العرب في جزيرتهم
بغيرهم من أفراد الأمم الأجنبية ، ومن عادة الأمم المغلوبة أن تقص
على الأمة الغالبة تاريخها القديم ، طمعاً منها في أن تدل على مجدها وعلو
شأنها ، وأنها خليفة بالتكريم والتعظيم .

وفعل العرب من جانبهم مثل ذلك فأخذوا يروون لأنفسهم وللوالى
شيئاً من تاريخهم قبل الإسلام ، ليعرف هؤلاء أن للعرب حظاً مثل
حظهم من المجد وعلو الشأن . ونشأ عن ذلك كله فن القصص أو التاريخ
فكان منه (القصص الفارسي) الذي أكثر الفرس من نقله وترجمته بزعامة
ابن المقفع ، وكان منه (القصص العربي) الذي كان يلقي في مجالس البصرة
والكوفة . والذي نجد مثلاً منه في كتب الأدب حين تشير هذه الكتب
إلى أيام العرب ، كيوم داحس والغبراء ، ويوم البسوس . ويوم
الكلاب ، ويوم الفجار ، ويوم ذي قار .

وبعد الفتح ظهر لون آخر من ألوان الحياة الأدبية كان نتيجة
لأمور كثيرة : منها اصطدام الدين الإسلامي بغيره من الأديان ، ومنها
حاجة المسلمين وحدهم إلى شرح دينهم شرحاً يتفق وعقولهم التي سارت
منذ يومئذ في طريقها إلى النضوج الصحيح ، وهذا اللون الجديد من
ألوان الحياة — هو المحاورة والمناظرة .

ورأينا الموالى بعد هذا يعملون على أن يمكنوا لتقاقتهم الأجنبية ،
ورأينا العرب أنفسهم يميلون إلى الأخذ بحظ من هذه الثقافات التي
لم يعهدوا مثلها من قبل . فنشأ عن ذلك حركة الترجمة . والترجمة غير
الجلد أو المحاورة أو القصص — تزيد كثيراً في معاني اللغة ، ولكنها
تفسد عليها أساليبها وتكلفها في أول الأمر عناء لا قبل لها به .

قدمت لك هذا القول لتعلم أن (النثر الفني) بالمعنى الصحيح كان
أثراً من آثار الحياة الإسلامية الجديدة وحدها ، وأن الكتابة الفنية
الصحيحة كان الفرس قبل غيرهم هم الذين نهضوا بعشها : وأنا متفق في
هذا الرأي مع أستاذنا طه حسين ، ومع الكثرة المطلقة كذلك من
المستشرقين (١) .

ثم يؤسفني أن أكون في نفس الوقت مخالفاً للدكتور زكي مبارك (٢) ،
ولا يفضيني أن أكون متهماً عنده أو عند غيره بإرضاء أشخاص ،
مادمت مقتنعاً بيني وبين نفسي بأنني لم أسع لغيره إرضاء العلم .

(١) كان من أوائل الفائين بهذا الرأي الأستاذ وليم مارسيه W, Marçais
الأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية بباريس .

(٢) انظر كتابه (النثر الفني) ص ١٣ وما بعدها .

عرض الدكتور زكي مبارك للنثر وقال إنه ليس أثراً من آثار الإسلام ، واستشهد في ذلك بالقرآن ، فقال إنه « من صور العصر الجاهلي ، إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعاييره ، وهو بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرد بصفت أديبة لم تكن معروفة في ظنهم عند العرب يعطينا صورة للنثر الجاهلي ، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصورة النثرية عند غير النبي من الكتاب والخطباء (١) » .

ودعنا نقول مع ابن خلدون عندما قسم النثر إلى سجع ومرسل : « أما القرآن — وإن كان من المنشور — إلا أنه خارج عن الوصفين ، وليس يسمى مطلقاً ولا مسجعاً ، بل تفصيل آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية . ويسمى آخر الآيات منها فواصل إذ ليست إسجاعاً ، ولا هي قواف (٢) » .

وهذه الحيرة التي وقع فيها ابن خلدون وغيره من المؤرخين حين عرضوا للقرآن ، وحين لم يعرفوا أين يضعونه من الأدب ، هي التي عبر عنها أستاذنا طه حسين « بكلمة حق صريحة » ، قال فيها : « إن القرآن ليس نثراً وليس شعراً ولكنه قرآن » . وإذا صح أن من أهم أسباب الإنتاج الأدبي المحاكاة والتقليد ، فمن هذه الناحية نستطيع أن نطمئن إلى أن القرآن لم يجد له مقلداً ولم يجد له تلميذاً . وإذن فمن

(١) انظر كتابه (النثر الفني) ص ١١ وما بعدها .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٥٢٠ .

الحق أن نضع القرآن في مقامه الخاص الذي لا يصح أن يقاس به شيء آخر (١) .

وإذن فالقول بأن النثر الفني أثر من آثار العصر الجاهلي بعيد عن الصواب ، فوق أنه لا يتفق ومنهجاً من مناهج البحث العلمي .

ولقد راقى بحث عظيم كتبه أستاذنا إبراهيم مصطفى بصحيفة الجامعة (٢) وصل فيه إلى أن النجاة حين أودوا بيان كلام العرب الذي يستشهد به علوم اللغة والنحو والصرف جعلوا القرآن نوعاً ثم الشعر والرجز ، ثم الحكمة والسجع والمثل (٣) ، ثم قال فيصح لنا أن نفهم ما قلنا أن المتقدمين من علماء العربية لا يعرفون للعرب قبل الإسلام نثراً إلا المثل وما جرى مجراه .

ثم لوحظ أن هذا الكلام الذي استشهد به النجاة كثرت فيه الصفات الآتية وهي : الحذف ، والإشارة ، وضمير الخطاب بنوع خاص ، وصيغ الأمر ، والنداء ، والقسم ، وأضرب التأكيد الخ . وهذه كلها من خصائص لغة الحديث أو الخطابة ، وليست من خصائص الكتابة . فدلنا ذلك على أن النثر الذي أثر عن العصر الجاهلي لم يكن غير الحديث بنوعيه العادي ، وهو لغة التخاطب ، والممتاز ، وهو لغة الخطابة . ولا تقل إن الخطابة ليست أدباً رائعاً كالكتابة ، فإن في هذه جمالا وروعة يأخذانك حقاً ، مثلما تأخذك الكتابة بمعانيها وعمق

(١) من حديث الفهر والشر ص ١٢

(٢) عدد مايو عام ١٩١١ ج ١ من المجلد الأول .

(٣) مقدمة خزائن الأدب البغدادي

أفكارها . من أجل ذلك وصف التاريخ العرب والرومان بالبلاغة ،
ووصف اليونان والفرس بالفلسفة !

ولكن هل يفهم عما تقدم أن النثر العربي فن أجنبي ؟
نظر المستشرقون — إلى النثر العربي فوجدوا أنه نشأ في أحضان
الموالي من الفرس ، وذلك من لدن (سالم مولى هشام) وكان رئيس
الديوان في عهد هشام بن عبد الملك ، إلى زمن (عبد الحميد الكاتب)
وهو رئيس الديوان في عهد مروان بن محمد ، إلى زمن عبد الله بن المقفع ،
لاحظ المستشرقون ذلك فقالوا : إن العرب إنما استعاروا فن النثر من
الفرس ، ولولا هؤلاء الفرس لما عرف العرب فن النثر .

غير أن المستشرقين مخطئون في هذا الزعم . فالواقع أن الكتابة
الفنية في الإسلام عربية الموضوع ، عربية الأسلوب إلى حد كبير .
ولو لم يوجد الفرس لوجدت الكتابة العربية الفنية لوجود الدواعي
التي دعت إليها . ومن هذه الدواعي نشأة الدواوين في الإسلام ، ومنها
حاجة العرب إلى كتابة التاريخ وغيره من العلوم التي ظهرت بظهور
الإسلام .

صحيح أن الموالي هم الذين روعوا فن النثر في بداية الأمر ، وأنهم
عنوا به وبنشأته وذلك بالضبط كما ترعى المربية الأجنبية طفلاً مصرياً
عربياً لا أكثر ولا أقل .

وصحيح أيضاً أنه كان لهذه الرعاية الأجنبية للنثر العربي آثار
لا سبيل إلى إنكارها . ومن ذلك ذبوع الثقافات الأجنبية في هذا
النثر ، وشيوع بعض الطرق الكتابية .

والألفاظ الأجنبية فيه أيضاً . ولكن ليس معنى ذلك مطلقاً أن
تنظر إلى هذا النثر العربى على أنه أجنبى ، إلا كما تنظر إلى الطفل المصرى
على يد مربية فرنسية أو إنجليزية على أنه طفل فرنسى أو إنجليزى ،
وهو فى الحقيقة مصرى وعربى .

* * *

أطلت إذ مهدت لك بهذا القول ، ولكنى رجوت أن يعيننى ذلك
على فهم (نظرية النثر الفنى) ، وعلى فهم المسألة التى تهمنى هنا ، وهى :

ما هى مكانة ابن المقفع من النثر العربى ؟

وأنت تعلم أن الرجل من أوائل الكتاب فى العربية ، أو قل ثانى
اثنين مارسا فن الكتابة الفنية : فوقع عليها عبء النهوض بها وعبء
تخليصها عما يصاب به كل حى يكون فى أوله ضعيفاً يتعثر فى طريقه ،
ويعتمد على غيره حتى يشتد ويستغنى بقوته عن سواه !

هذان الكاتبان هما بحق أستاذنا المدرسة الأولى للكتابة . وبما خلفا
لنا من أدب نستطيع أن ندرك صورة للنثر الفنى الذى يميز تلاميذ هذه
المدرسة . ولك بعد ذلك أن تنكر كل كتابة فنية ، سبقت هذين
الرجلين :

نعم لك أن تنكر كل شئ سبقهما . ولا عبرة هنا بتلك الكتب
البسيطة التى كانت تصدر عن النبى (ص) وأصحابه عمر وأبى بكر

وعثمان . فهي لا يجازها وبساطتها لا تقدم شيئاً في قضيتنا هذه ولا تؤخر .
ولا عبرة هنا بتلك الرسائل التي تراها في كتاب نهج البلاغة منسوبة
إلى الإمام علي . ومن العبث وإضاعة الوقت أن تحاول تحقيق نسبتها
إلى الإمام . فقد سبقك إلى الشك فيها القدماء ومنهم (ابن أبي الحديد)
في شرحه كتاب نهج البلاغة . ولا عبرة هنا بكتابة الدواوين على عهد
الخلفاء الأمويين ، فأكبر الظن أنها إلى الكتابة الحسائية كانت يومئذ
أقرب منها إلى الكتابة التي يعنى بها الأديب . ثم من السرف أيضاً
أن تقف طويلاً عند الكتب العلمية المترجمة مثل كتاب الصنعة
الكيميائية ، الذي قيل إن خالد بن يزيد بن معاوية المسمى « حكيم بنى
أمية » أمر بعض علماء اليونان بالاسكندرية فنقلوه من اللسان اليوناني
والقبطي إلى اللسان العربي ، فكان هذا كما يقول ابن النديم أول نقل
في الإسلام . أو مثل كتاب الطب الذي قيل إن عمر بن عبد العزيز
أمر « ماسر جويه » الطبيب المصري أن ينقله إلى العربية ، وأن الخليفة
استخار الله أربعين يوماً حتى أخرجه للناس .

لا عبرة إذن بكل ذلك هنا ولا فائدة منه — وإنما الفائدة في أن
نعنى بالكتابة منذ عهدا بعبد الحميد وابن المقفع وهما أستاذاً والمدرسة
الكتابية الأولى ، التي كان من تلاميذها كثيرون : منهم القاسم بن صبيح ،
وعمار بن حمزة ، ثم سهل بن هارون ، وأبان بن عبد الحميد اللاحق
ومن إليهم من الكتاب إلى عهد الجاحظ الذي اعتبره بحق زعيماً
لمدرسة أخرى من مدارس الكتابة في العربية ، هي المدرسة التي

ورثت هذا الفن بعد إذ تعب من أتوا قبلها في تنشئته وترويضه وتدليله،
كما سترى ذلك عندما نجيبك بإيجاز عن هذا السؤال :

ما هي الخصائص الفنية لتلاميذ المدرسة الكتابية الأولى ؟

أما (الأولى والثانية) من هذه الخصائص فيلهم إلى الإيجاز في
القول ، واستخدامهم الأسلوب المنطقي : فعباراتهم قليلة المرونة ،
والفاظهم مساوية لمعانيهم ، وأسلوبهم فوق هذا كله منطقي قبل كل
شيء ، فموضوع ينقسم إلى فقرات ، وفقرات تنقسم إلى جمل ذات
فواصل تستطيع الوقوف فيها عند كل فاصلة . وهذا كله أو أكثره
خصائص الخطابة — حين يريد الخطيب أن يؤثر في سامعيه ، فهو
يقتصد لهم في طول الجمل حتى يرتاح ويرىح ويتمكن من الضغط على
كلمة والتخفيف عن أخرى ، والتقسيم المنطقي هو أظهر ما ورثه تلاميذ
المدرسة الثانية التي يرأسها الجاحظ عن تلاميذ المدرسة الأولى التي
يرأسها ابن المقفع وعبد الحميد .

وهكذا كان هذان الرجلان متأثرين بأسلوب الخطابة ، قيل
لعبد الحميد : ما الذي مكنك من البلاغة ؟ قال حفظ كلام الأصم —
يعني علي بن أبي طالب (١) . وكان ابن المقفع يقول « شربت من الخطب
رياً ، ولم أضبط لها رويأ . . . الخ .

ولك أن تقارن هاتين الخاصتين أيضاً بما تجده عند تلاميذ المدرسة
التي يرأسها الجاحظ . فترى الجاحظيين مشغوفين بالأطناب ، ولهم نفس

(١) شرح العيون ص ٥٠ .

طويل في الترسيل ، يظهر المنطق في كتابتهم عندما يقصدون إلى الجدل ،
ويغيب هذا المنطق في إطنابهم ، أو قل يظهر ظهوراً لا يلفت القارئ ،
كما يلفت في هذه العبارة لابن المقفع وهي قوله : ومن نزل به الفقر
والفاقة لم يجد بداً من ترك الحياء ، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره .
ومن ذهب سروره مقت ، ومن مقت أودى ، ومن أودى حزن ،
ومن حزن ذهب عقله واستنكر حفظه وفهمه ، ومن أصيب في عقله
وفهمه وحفظه كان أكثر قوله وعمله فيما يكون عليه لاله (١) .
فالجاحظيون لهذا لا يميلون إلى الإيجاز الذي يمتاز به عبد الحميد وتلاميذه .
ولا غيرة هنا بما قيل من أنه لما ظهر أبو مسلم الخراساني بدعوة
بني العباس كتب إليه عبد الحميد عن مروان كتاباً يستميله به ، وضمنه
ما لو قرىء لأدى إلى وقوع الخلاف والفشل . وتبالغ الرواية فتقول :
وكان الكتاب لكبر حجمه يحمل على جمل ، فلما وصل الكتاب
إلى داهية خراسان أمر بإحراقه قبل أن يقرأه ، وكتب على جذاذة
منه إلى مروان :

بحا السيف أسطار البلاغة واتتحي

عليك ليوث الغاب من كل جانب

وظاهر أن موضع الشك هنا كبر الكتاب لا مجرد إرساله لاستمالة
أبي مسلم .

وأما (الثالثة والرابعة) من خصائص هذه المدرسة فهما المبالغة
في إيراد الحكم والأمثال ، والقصد في استخدام البديع . أما إيراد

(١) انظر في الأدب الصغير لابن المقفع .

الحكمة والمثل فأثر من آثار الفرس ، وهو كثير واضح في كتابات هذه المدرسة . وأما القصد في البديع ، فلأن استخدام البديع يمثل طورا متأخرا من أطوار الكتابة ، حين تنصرف عناية الكاتب إلى اللفظ دون المعنى ، أو حين يجد هؤلاء الوقت الذي ينفقونه في العناية باللفظ والمعنى معاً ، ولك أن تأتى على كتاب (الأدب الكبير) كله فلن تعرفيه على أكثر من تشبيهين ظاهرين ، أما « أحدهما » فقول صاحبه ينصح السلطان بالايستعين على أعدائه بقوم لا يثق بهم : « ولا تغرنك قوتك بهم على غيرهم ، فإنما أنت في ذلك كراكب الأسد الذي يهابه من نظر إليه ، وهو لمركبه أهيب ، . وأما « ثانيهما » فقوله في شرح طبائع الإنسان بأنها « كامنة ككمون النار في العود والحجر ، فإذا وجدت قادحا من غفلة أو علة استورت كما تستورى النار عند القدح في الحطب ، ثم لا يبدأ ضررها إلا بعودها الذي كانت فيه ، . على أن تشبيهات ابن المقفع في كتابه بكيلة ودمنة تشبيهات قريبة وواضحة . والكاتب نفسه كان لا يعتمد إلى التشبيه إلا حين يريدك أن يظهر كـ — في مهارة — على شكوكه التي تعرفها .

(والآخر) من صفات هذه المدرسة — وهي الصفة التي أتبها بسبب الترجمة ثم هي الصفة التي ظهرت في كتابة « ابن المقفع » أكثر من ظهورها في غيره ، فهي الغموض والإبهام ، في بعض الأحيان ١١

نعم الغموض والإبهام في بعض الأحيان وكيف لا يصاب بهما أسلوب الكاتب ، وخاصة حين يكون عمله ترجمة من لغة إلى أخرى . أليس لكل لغة أسلوبها — وكثيراً ما تتضح لغة بأسلوب أخرى على

كره من المترجم أو على غير معرفة منه ؟ أليس يتفق المترجم في الترجمة من الجهد مالمو أتقنه في التأليف لسلبت عبارته ، وواتته فكرته وعاونته ذلك على الإبانة والإفصاح ؟ من أجل ذلك أحببت أن أعرض لك أمثلة من عبارات ابن المقفع لنضعها معاً تحت المخبار الأدبي ، وأكبر الظن أن هذا المخبار سيكشف لنا عن بعض الخصائص التي ذكرتها .

فن التأس بكتب ثلاثة من كتب ابن المقفع هي : الأدب الكبير ورسالة الصحابة وكتاب كيلة ودمية : فهي عندهم آية البلاغة العربية ومعجزة النثر العباسي وأحب أن تبدأ معي قراءة « الأدب الكبير » فستجد الكاتب يقول في أوله : « إنا وجدنا الناس قبلنا كانوا أعظم أجساماً ، وأوفر مع أجسامهم أحلاماً ، وأشد قوة ، وأحسن بقوتهم الأمور إتقاناً . . . » وهذه عبارة جميلة حقاً ، ولها حلاوتها وانسجامها وفيها ضرب من ضروب الإيجاز البليغ ، حين يقول « كانوا أعظم أجساماً » وهو يريد أن يقول « كانوا أعظم أجساماً منا » وفيها ضرب من التقسيم المريح يذكرنا دائماً بلغة الخطابة . وأمعن معي في قراءة « الأدب الكبير » تجد بعد ذلك هذه العبارة « ووجدناهم لم يرضوا بما فازوا به من الفضل الذي قسم لهم لأنفسهم حتى أشركونا معهم فيما أدركوا من علم » . أليست معي في أنه كان خليقاً به أن يقول « ووجدناهم لم يرضوا لأنفسهم بما فازوا به من الفضل الذي قسم لهم . . . » ولا تعجب من أني ألفتك فقط إلى أن الخطأ الكتابي لا النحوي هو في موضع قوله « لأنفسهم » حتى تكون الجملة نفسها أدنى إلى الوضوح .

ثم امض معي بعد ذلك في قراءة هذا الكتاب فستقرأ هذه العبارة :
 « وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها مواضع لغوامض الفطن
 مشتقة من جسام حكم الأولين ، ولا عيب في هذه الجملة . ولكني كنت
 أؤثر هنا أن تكون هكذا ، وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور
 مشتقة من جسام حكم الأولين وفيها مواضع لغوامض الفطن ، .
 وأذهب في تعليل ذلك إلى أن ابن المقفع رجل معان قبل أن يكون رجل
 ألفاظ . وإذا هم بالتعبير عن هذه المعاني ، قدم « الأهم على المهم
 أحياناً ، وقدم المهم على الأهم أحياناً أخرى ، وذلك وفقاً لترتيب
 ورودها على ذهنه — كما يحدث ذلك في لغة الحديث العادي ، لا وفق
 ما تتطلبه الصياغة الفنية للجميل — كما يحدث ذلك عند الكاتب الدقيق .

ودع عنك الأدب الكبير — وألق نظرة أخرى إلى كتاب كريمة
 وذمته تجده يقول في باب الأسد والثور وهو أول أبواب الكتاب
 : « ومن أمثال ذلك أنه كان بأرض دستاند رجل شيخ ، وكان له ثلاثة
 بنين ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا في مال أبيهم ، ولم يكونوا احترفوا
 حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلامهم أبوهم ووعظهم . لي سوء
 فعلهم ، . والخطأ هنا في قوله « ووعظهم على سوء فعلهم ، فإن حرف
 الجر « على ، متعلق بالفعل « لام ، لا بالفعل « وعظ ، . وعذر
 الكاتب في ذلك سهل الفهم — وهو أن المعنى الذي يقصد إليه بقوله
 « وعظهم ، كان أقل أهمية عنده من المعنى الذي يقصد إليه بقوله
 « للامهم ، فقدم هذا على ذاك ، ثم لم يلتفت إلى حرف الجر .

وامض معي في قراءة هذا الباب واصبر معي على هذه العبارة

«... وإن كان ذامال واكتساب ، ثم لم يحسن القيام عليه أو شك المال أن يفنى ويبقى معهما ، وفي هذه العبارة مأخذان أما « الأول » ، فراجع الضمير في قوله « عليه » - فهو هنا راجع إلى « الاكتساب » - والاكتساب حركة لا تقوم عليها - والكاتب يقصد أن يرجعه إلى (المال) - ولكن عود الضمير على « المال » مع توسط كلمة « اكتساب » شيء لا يوصف بأقل من البعد عن ذوق اللغة .

و « الثاني » ، مرجع الضمير في (يبقى) . وهو في الجملة راجع إلى المال ولكن لا يصح أن يبقى المال معهما - فالكاتب غفل عن إدراك مرجع الضمير ولولا ذلك لقال « ويبقى هو معدوما » أو « ويبقى صاحبه معهما » .

ولكن صفحات كتاب كهذا لا تسمح لنا بأن نمضي في النقد على هذا النحو الذي تثقل به الوطأة على الرجل . بل إنني لأزعم أن نقد كتبه كلها بهذه الطريقة يحتاج إلى عدد كثير من الدروس يستغرق شرحها عاماً أو بعض عام في الجامعة . ومالنا ولذلك الآن ! حسبنا أن نعلم أن مأخذ الكاتب هنا تنحصر في شيئين لا ثالث لهما :
أولهما : تقديم كلمة وتأخير أخرى ، وجذف ثالثة وهكذا . وقد يقع ذلك للجمل أيضاً . فتأتي جملة اعتراضية مكان جملة أساسية ، أو جملة أساسية مكان أخرى اعتراضية (٢) .

(١) كما وقع ذلك لابن المقفع في أولى الجمل التي سقتها من كتاب كايية ودمنة ، فكان عليه مثلاً أن يقول « وكان له ثلاثة بنين لم يحترفوا حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا في مال أبيهم » وبذلك يجعل من الجملة الاعتراضية وهي =

ثانيهما : مخالفة في إرجاع الضمير حيناً ، أو إغفال كامل عن ذكره أحياناً . وقد يوقع القارئ في الحيرة ويضطره إلى الوقوف طويلاً لكي يفهم الجملة . ولا تقل ربما كان الخطأ من النسخ ، والتبعة إذن على النساخ فالواقع أني لا أرى النساخ حرقوا كلامه — وإن فعلوا فلصلحته ، أعني أنهم حرقوه لكي يفهموه وأصلحوه ليفهمه الناس ، وكانوا يتهمون عقولهم حين لا يفهمونه ! ولا أكتملك أن هذا ما كنت أفعله في بعض كتبه ، وفي بعض جملة ، وخاصة في رسالة الصحابة ، وأنت واجد أن هذين المأخذين اليسيرين من مأخذ ابن المقفع هما من عيوب الكتابة في عهدنا الأول ، حين تكون متأثرة بلغة الخطابة ، قريبة الشبه بلغة الحديث .

بل ربما كان هذا الخلل في إرجاع الضمائر راجعاً كذلك إلى الترجمة الحرفية التي كان يتقيد بها ابن المقفع في بعض الأحيان . يستدل على ذلك بما لاحظته الدكتور عبد الوهاب عزام في مقدمته لنص كلية ودمنة ، وهو النص الذي نشرته مطبعة المعارف بالقاهرة ؟ ولعله أقدم ما وصلت إليه أيدي الباحثين من نصوص هذا الكتاب . وكان بما لاحظته الدكتور عبد الوهاب عزام على هذه الترجمة العربية للنص الفارسي لكتاب كلية ودمنة أنها لم تخل من بعض مواضع كانت فيها ترجمة ابن المقفع حرفية بكل ما في هذه الكلمة من معنى . . . ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

== قوله « لم يكونوا احترقوا حرقه جملة أساسية توضح السبب في إسراف البنين » وتوضيح السبب في إسرافهم أولى من التماس العذر لهم في الإسراف »

أولاً : ما جاء بالصفحة السادسة من ذلك النص السالف الذكر .
وفيه يقول ابن المقفع : « غلب على صاحب البيت النعاس ، وحمله
النوم » . فقد لوحظ أن جملة (حمله النوم) ترجمة حرفية للجملة الفارسية
(خواب آورد) .

ثانياً : ما جاء بالصفحة الثلاثين من قوله كذلك : « وعرفت أني
إن أواقفه على ما لا أعلم أكن كالمصدق المخدوع الذي زعموا أن جماعة
من اللصوص ذهبوا إلى بيت رجل من الأغنياء . إلى آخر العبارة » .
فقد لوحظ هنا أن (الذي) في الجملة المتقدمة لا موضع لها على النسق
المعروف للعبارة العربية الأسلوب ، وذلك أن ضمير الموصول يحتاج
عندنا في العربية إلى عائد يعود على هذا الموصول . وليس في الجملة
المتقدمة عائد على قوله (الذي) هنا يقول الدكتور عبد الوهاب عزام
إن ابن المقفع إنما استخدم (الذي) في العربية استخدام اللفظ « كه »
التي تقابلها في الفارسية ، و « كه » هذه لا تحتاج إلى عائد في الفارسية .

وبعد — فقد تظن أني قسوت على ابن المقفع — وكان على ابن
أنصفه ، وأنى وضعت من شأن الرجل ، وكان على أن أرفعه . والواقع
أنني لم أقس على « صاحبي » ، ولم أذكر ما ذكرت للحط منه . ولكني
آثرت أن أضعه في مكانته التي رزقها له التاريخ ، وأن أنزله منزلته
التي يرضاها له قانون « النشوء والارتقاء » . وأنا — بعد — لا أبخسه
حقه ، ولا أنكر بلاغته ، فلئن أخذت عليه مأخذين ، فإنني إذا كر أن
لأسلوبه فضائل جمّة ، ومحاسن عدة ، يكفي بعضها لأن ينسبك هذه
المأخذ ، وأن يرغبك كثيراً في التمتع بجمال هذا الأسلوب . وأنت تذكر

قول الذي يقول : كفى المرء نبلا أن تعد معايبه ، فإذا قلنا أن لغة ابن المقفع قريبة من لغة الخطابة أو الحديث — واستشهدنا على ذلك ببعض تلك المأخذ التي لا نعرفها إلا في لغة الخطابة أو الحديث — كان قولنا هذا إنصافاً للرجل ومدحاً لأسلوبه وترغيباً في قراءته .

ولا عجب في ذلك ، فالمقارنة السريعة بين أسلوب ابن المقفع والجاحظ ، أو بين أسلوب المدرسة الأولى والمدرسة الثانية — تدلنا على هذه الظاهرة وهي : أن في أسلوب الأولى مسحة بدوية محبة إلى النفوس ، وميلاً إلى الإيجاز خليقاً بالأسادة أو من هم كالأسادة بين الناس ، وأن في أسلوب الثانية نزعة إلى الطراوة الملائمة لتقدم الحضارة ، وميلاً إلى الإسهاب والإطالة الملائمة للرجل المتخضر الذي يقضى أكثر وقته قارئاً لا مستمعاً لحديث .

ومعنى ذلك أن ابن المقفع كان قريب عهد بالخطابة في عصرها الذهبي ، شديد الاتصال بالآل الأهم وأمثالهم من أمراء العرب المشهورين بالفصاحة قبل كل شيء . فليس عجباً إذن أن تنضح على أسلوب ابن المقفع كل خصائص الخطابة في أرق مظاهرها . وليس عجباً إذن أنك حين تقرأ ابن المقفع تميل بعض الميل إلى أن تقرأه جهرأ لاسراً . وأنت حين تقرأ الجاحظ — حتى في بعض مقالات الجدل — تميل كل الميل إلى القراءة الخافتة ، كأنما تقرأ في صحيفة من الصحف العامة لا أكثر ولا أقل .

من أجل ذلك حرص الأدباء والكتاب الذين أتوا بعد ابن المقفع على أن يحفظوا آدابه ، وأن يتخرجوا على هذه الآداب . ولم

يكن قدم العهد — وحده — دافعاً لهم على ذلك . ولكن كانت اللغة ابن المقفع كما قلت خصائص جعلت هذه اللغة في نظرهم آية من آيات البلاغة العربية ، ومثلاً أعلى للنثر العربي . فأقبلوا إقبالاً شديداً على هذه اللغة ، وأفادوا منها فائدة ليس إنكارها من سبيل .

فمن سره من طلابنا وشبابنا أن يكون من أدباء العربية فليكن بما يقرؤه أدب ابن المقفع ، ومن سره منهم أن يطلع على مثل من خير أمثلة البيان العربي ، فلا يفته أن يأخذ بحظ وافر من هذا الأدب العظيم .

وأين هذا الكاتب الذي وفق في اختيار ألفاظه كما وفق إليها ابن المقفع ؟ أين هذا الكاتب الذي انسجمت له عباراته كما انسجمت لابن المقفع ؟ الواقع أن كتابة هذا الرجل — فوق ما تمتاز به من محاسن المدرسة التي ينتمي إليها — تختص كذلك بشيئين : أولهما غزارة المعنى ، وثانيهما حلاوة اللفظ ومساواته للمعنى . وإنما اختص أسلوب الرجل بذلك لأنه جمع بين الثقافتين العربية والفارسية ، وربما كانت اليونانية ثالثة الثقافات التي يعرفها . وكما يقول صاحب كتاب الصناعتين « الاطلاع الواسع وسعة النظر في لغة من اللغات تساعد على التوسع في اللغة الأخرى » . ثم إن المعاني الواسعة لا يؤديها لفظ مستكره . والكاتب إذا كان من أصحاب المعاني أثر لها ألفاظاً حلوة لينة . ألا ترى أن مجموع المفردات التي يستخدمها كاتب يعرف أكثر من لغة واحدة يقل بكثير عن مجموع المفردات التي يستخدمها آخر لا يعرف غير هذه اللغة وحدها ؟ وأن مفردات الأول على قلتها أقرب إلى نفوس

القراء من مفردات الثاني على نغامتها وكثرتها . ولعل ذلك ما أراده الجاحظ بقوله : إن اللغتين إذا التقيا في لسان واحد أدخلت كل واحدة منها الضيم على صاحبها .

من أجل ذلك أثر عن ابن المقفع أنه قال لبعض الكتاب : إياك والتتبع لحوشي الكلام طمعا في نيل البلاغة ، فإن ذلك هو العي الأكبر . وقال آخر : عليك بما سهل من الألفاظ مع التجنب لألفاظ السفلة . وقيل له : ما البلاغة ؟ فقال : التي إذا سمعها الجاهل ظن أنه يحسن مثلها . وكان ابن المقفع كثيراً ما يقف إذا كتب . فقيل له في ذلك . فقال : إن الكلام يزدهم في صدرى فأقف لتخيره .

والواقع أن ابن المقفع كان يدرك البلاغة إدراكاً دقيقاً بهذا المعنى والواقع أنه أنما وصف أسلوبه هو بهذا الوصف . وأكبر ظني أن أسلوبه سيظل محبباً إليك وإلى الناس جميعاً . أما أنا فإني واجد في هذا الأسلوب لذة ربما لا أجدها في أسلوب أحد سواه .

ذلك عبد الله بن المقفع الكاتب : قول الحق ، وتلك منزلته من البلاغة العربية ، دون زيادة أو نقص . فحسبنا ذلك حديثاً عن شخص ابن المقفع ، فلنتركه إلى التحدث عن كتبه لا من الناحية الأدبية أو الفكرية ، فقد أجبنا الكلام في هاتين الناحيتين معاً ، ولكن من الناحية العلمية ليس غير .

الباب الرابع

الفصل الأول

تحقيق آثار ابن المقفع

عرفت في بعض الفصول السابقة أن الجاحظ كان يقول : كنت
أؤلف الكتاب الكثير المعاني الحسن النظم وأنسبه إلى نفسي فلا
أرى الأسماع تصنى إليه ، ولا الإرادات تيمم نحوه . ثم أؤلف ما هو
أنقص منه رتبة وأقل فائدة ، وأنحله عبد الله بن المقفع أو سهل
ابن هارون أو غيرهما من صارت أسماؤهم في المصنفين ، فيقبلون على
كتبتها ، ويسارعون إلى نسخها ، لا شيء إلا لنسبتها للمتقدمين .

والجاحظ أيضاً . هو الذي يقول في كتابه (البيان والتبيين) (١)
ونحن لا نستطيع أن نعلم الرسائل التي في أيدي الناس للفرس أنها
صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع
وسهل بن هرون ، وأبي عبد الله ، وعبد الحميد ، وغيلان ، وقلان
وقلان لا يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل
تلك السير .

فهذان نسان صريحان على أن من الكتاب والبلغاء من كان ينحل
غيره كتبه ومؤلفاته طمعاً في رواجها بين الناس . وعلى أن من الناس

(١) ج ٣ ص ١ طبعة السندوي .

من شك في نسبة الكثير من كتب المتقدمين إليهم وذهب إلى أنها ليست
من عملهم .

من أجل ذلك لم يكن من السهل على الذين يبحثون في كتب القدماء
أن يطمثوا إلى صحة نسبتها إليهم .

بل كان على هؤلاء الباحثين أن يحققوا صحة هذه النسبة ما استطاعوا .
وإذ كان ابن المقفع من أوائل المؤلفين في الدولة العباسية فهم أولاهم
جميعاً بأن يقع الشك في كتبه ورسائله . وإليك مثلاً بسيطاً من هذا
الاضطراب الذي وقع للورخين في إضافة كتب ابن المقفع إليه :
« فأولاً ، ينسب صاحب الفهرست (١) إلى ابن المقفع أنه صنف
هذه الكتب :

(١) كتاب خدائنامه في السير .

(٢) كتاب آيين نامه في الاصر .

(٣) كتاب كلیلة ودمنة .

(٤) كتاب مزدك .

(٥) كتاب التاج في سيرة أنو شروان .

(٦) كتاب الأدب الكبير المعروف بماقراحييس .

(٧) كتاب الأدب الصغير .

(٨) كتاب اليتيمة في الرسائل .

« وثانياً ، ينسب ابن طيفور صاحب كتاب المنظوم والمثثور إلى
ابن المقفع أنه ألف الرسالتين الآتيتين :

(١) ص ١٨ .

(١) رسالة الصحابة ، أو الهاشمية ، التي كتبها لآبي جعفر المنصور في التشريع .

(٢) رسالة اليتيمة : ولنا نعرف أمي اليتيمة التي أشار إليها صاحب الفهرست أم لا ؟

« وثالثاً ، ينقرد المسعودي في كتابه مروج الذهب بنسبة كتابين آخرين إلى ابن المقفع وهما :

(١) كتاب البكش : فقد وردت في مروج الذهب هذه العبارة ، « وأما ما كان من أفعال إسفنديار وما وصفناه فذكر في الكتاب المعروف بكتاب البكش نقله ابن المقفع إلى اللسان العربي ، (١) .

(٢) وكتاب النسكين أو « كتاب السكيران » كما صححه بعض المستشرقين . قال المسعودي عند ذكره لفراسياب وكيفية قتله وحروبه وما كان بين الفرس والترك من الحروب والغارات وما كان من قتل « سياوخس » و « رستم بن دستان » فهذا كله موجود ومشروح بكتاب « السكيران » ترجمه ابن المقفع من الفارسية الأولى إلى العربية . وفيه خبر « اسفنديار بن يستاسف بن بهراسف » وقتل « رستم ابن دستان » له ، وما كان من قتل « بهمن بن اسفنديار » لرستم ، وغير ذلك من عجائب الفرس الأولى وأخبارها . وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما قد تضمن من خبر أسلافهم وسير ملوكهم ، (٢) .

« رابعاً ، ينسب محمد بن حسن بن اسفنديا مواقف تاريخ طبرستان

(١) مروج الذهب ص ٤٤ .

(٢) مروج الذهب ص ١١٨ .

إلى ابن المقفع أنه صاحب كتاب « تنسر » — وهو الكتاب الذي كتبه الموبدان موبذ المعروف باسم « تنسر » على لسان « أردشير » الملك ، وسيأتي ذكر ذلك .

« خامساً ، نشر « علي بن أحمد الحلبي ، عام ٨٤٤ هـ رسالة قال في أولها « إنها كتاب الأدب لابن المقفع » (١) . وهي رسالة محفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

وهذا كله عدا الرسائل التي كان يكتبها الرجل إلى أصدقائه ، والتحميدات الكثيرة ، والتوقيعات العديدة التي تتناقلها كتب الأدب ، والتي كان ابن المقفع نفسه يقلد فيها صاحبه عبد الحميد وغيره من أهل صناعة الكتابة .

ولامتكتني المصادر العربية بذلك حتى تقول عن ابن المقفع أيضاً إنه ترجم كتب المنطق . ويجمع ابن النديم والقفطي ، وابن أبي أصيبعة وصاحب كشف الظنون على ذلك .

فيقول صاعد الأندلسي في طبقاته « إن أول علم عنى به من علوم الفلسفة هو علم المنطق والنجوم ، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي . فإنه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة ، وهي :

(١) . كتاب قاطاغورياس أو المقولات العشر .

(٢) . « باري أرمينياس أو العبارة .

(٣) . « أنالو طيقا أو تحليل القياس .

(١) رسائل البلاء ص ١١٨ .

وذكر أنه لم يكن ترجم منها إلى وقته غير الكتاب الأول فقط .
وذكروا مع ذلك أن ابن المقفع ترجم كتاباً آخر في المنطق هو
(المدخل) المعروف باسم (إيساغوجي) تأليف « فورفوريوس
الصوري » .

تلك خلاصة يسيرة لما نسب إلى ابن المقفع من كتب أدبية وعلمية
كثيرة . فعلينا الآن أن نعيد النظر في تلك الكتب ، لنعرف منها
ما يصح أن نطمئن إلى نسبه إلى الرجل وما لا يصح أن نطمئن إلى
نسبه أيضاً .

ولنبداً بكتبه الأدبية . وهنا تلفت النظر إلى أن من آثار ابن المقفع
ما هو موضع الخلط أو الشك . ومنها ما لم يعرف عن الباحثين أنهم
شكوا في نسبه إلى الكاتب أو خلطوه بغيره من آثاره إلى اليوم .

وحسبنا في هذا الفصل أن نمر سريعاً على ما كان من هذه الآثار
موضعاً لشك الباحثين ، أو ما كان منها قد اختلط بغيره من آثار هذا
الكاتب العظيم .

فما هي « رسالة الأدب » التي نشرها الحلبي ؟ وهل هي شيء غير
الأدب الكبير أو اليتيمة ؟

وما هي « اليتيمة في الرسائل » التي ذكرها صاحب الفهرست ؟

وهل هي بعينها اليتيمة التي ذكرها صاحب المنظوم والمنثور ؟

وما هو كتاب « البنكس » ؟ وما هو كتاب « النسكين » ؟

وهل وجد هذان الكتابان حقاً ؟

سم ماهو كتاب « التاج في سيرة أنوشروان » ؟ وهل هو كتاب
التاج الذى يشير إليه ابن قتيبة ؟ وهل يمكن أن تكون له صلة بكتب
أخرى سميت بهذا الاسم ؟

وما هو كتاب « مزدك » ؟ وما موضوع هذا الكتاب ؟
تلك مشاكل تعترض الباحث عن آثار ابن المقفع . ولا بد له من أن
ينتهى فيها إلى رأى قبل كلامه فى موضوع هذه الآثار :

فأما أن الرسالة التى نشرها الحلبي باسم « كتاب الأدب » ، شئ يمكن
أن يكون غير الأدب الكبير أو اليتيمة فأمر لا يحتاج إلى بحث . ولك
أن تقرأ هذه الرسالة القصيرة فى كتاب رسائل البلغاء ، فستجد أنها
ليست أكثر من طائفة من الحكم الموجزة المتفرقة التى لاصلة بين
بعضها وبعض . وأنا أستبعد أن تكون رسالة قائمة بذاتها غنى بإخراجها
رجل كان المقفع ، نعلم أن لكتبه وحدة تكاد تميزها ، وذلك حتى فى
كتابه « الأدب الصغير » ، وهو الكتاب الذى لا يرى فيه القارىء
أكثر من أنه طائفة من الحكم التى جمعها صاحبها من هنا وهناك . فإن
القارىء مع هذا وذاك يحس بوجود صلة على الأقل بين كل طائفة من
هذه الحكم المجموعة فى هذا الكتاب .

وربما كانت هذه الحكم التى أثبتتها الحلبي جزءاً سقط من رسالة
لابن المقفع لانعرف ماهى ؟ وربما كان ابن المقفع قد ذكر هذه الحكم
فى رسالة من رسائله على سبيل الاقتباس : وذلك مثل قوله فى الأدب
الصغير « وسمعت العلماء قالوا لا عقل كالتدبير ، ولا حسب كحسن الخلق ،
ولا غنى كالرضا ، وليس فى الدنيا سرور يعدل صحة الإخوان . . . »

وهذه الحكم الأخيرة التي قال ابن المقفع إنه اقتبسها من كلام العلماء
شبيهة بتلك الحكم التي تحتوى عليها ، رسالة الأدب ، التي نحن بصددنا
الآن . فمن هذه الرسالة : « عمل البر خير صاحب ، أحق ماصانه
الرجل دينه ، الآف الدنيا . مغتر ، من أزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل
بالعمل ، الاعتراف يؤدي إلى التوبة ، الاستماع أسلم من القول ، كمن
الحقود كسكون النار في العود ، الوالى من الوزراء بمنزلة الرأس من
الأعضاء .. الخ .

ودع عنك رسالة الأدب التي نشرها الحلبي ، وانظر معى في صعوبة
أخرى تعترضنا في تعرف هذه الآثار المنسوبة إلى ابن المقفع . فستجد
أن جزءاً من هذه الصعوبة يأتي من أننا لانكاد نميز بين كتاب « الأدب
الكبير ، الذي يعرف عند الكثرة من أدبائنا باسم « الدرة اليتيمة » .
وبين كتاب « اليتيمة في الرسائل ، وهو الذي نُسبه صاحب الفهرست
إلى ابن المقفع ، وبين كتاب « اليتيمة ، الذي أضافه إليه صاحب
« المنظوم والمنثور » . فأى هذه الرسائل جميعها يمكن أن يسمى « اليتيمة »
فقط ؟ وأيها يمكن أن يسمى « اليتيمة في الرسائل » ؟ وأيها بعد هذا
وذاك يصح أن يسمى « الأدب الكبير ، وهو الذي عرّفه ابن النديم
باسم « مافراحسيس ، وضبطه ابن قتيبة باسم « الآداب الكبيرة ،
لابن المقفع ؟

الواقع أنه على الرغم منا كثيراً أن نقول إن المشتغلين عندنا
بالعناية بالآداب العربية وإخراجها للقراء ، لا يكادون يكلفون أنفسهم
عناء كبيراً في تحقيقها . ولو قد كلفوا أنفسهم شيئاً من العناء ، لرفعوا

الشبهة المحيطة بهذه الكتب ، وأراحوا الناس قليلا من متاعب الشك
التي يضطرون إليه في مثل هذه الأبحاث .

أطلق أدباؤنا على كتاب « الأدب الكبير » اسم « الدرة اليتيمة »
ولست أرى وجهها لهم في هذا الإطلاق ، وذلك لأسباب كثيرة منها :

أولا : ما ذكره الباقلاني عرضا في كتابه « إعجاز القرآن » (١) حيث
قال : « وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن ، وإنما فزعوا إلى
الدرة اليتيمة . وهما كتابان : أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند
حكاه كل أمة مذكورة بالفضل . والآخر في شيء من الديانات وقد
تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل . »

والناظر إلى كتاب الأدب الكبير لا يرى فيه فصلا أو فصولا
عن البيانات .

ثانياً : ما أورده صاحب « كشف الظنون » حيث قال : « الدرة
اليتيمة والجوهرة الثمينة لعبد الله ابن المقفع الأديب ؛ وهو كتاب لم
يشتق في نفسه مثله . لخصه بعض المتصوفة وسماه « عظة الألباب
وذخيرة الكتاب » ، وهو مرتب على اثني عشر فصلا ، ويشتمل على
الحقائق والمعاني وأخبار السادة الصالحين ، ولها تختصر آخر يسمى
« باليتيمة » (٢) .

والقارئ لكتاب الأدب الكبير لا يرى فيه أخباراً عن السادة

(١) ص ٣٥

(٢) ص ٢١٢ ج ٣

الصالحين ، ولا يرى فيه إثنى عشر فصلاً كما يقول صاحب كشف
الظنون .

ثالثاً : ملاحظه قبلنا الأستاذ عباس إقبال من أن صاحب الفهرست
يذكر أن ابن المقفع كتابين أحدهما « الأدب الكبير » والآخر
« اليتيمة في الرسائل » ، على أن كلامهما مستقل عن الثاني تمام الاستقلال .
وملاحظه الأستاذ من أن ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار » ، يورد
هذين الاسمين في مواضع مختلفة . فيقول أحياناً « قرأت في اليتيمة »
ويقول أحياناً « قرأت في الأدب الكبير » ، ثم لا يكون ما ينقله عن
الأول موجوداً في الثاني .

رابعاً : أنك حين تقابل بين ما جاء في « الأدب الكبير » وبين
ما ذكره في اليتيمة صاحب « المنظوم والمنثور » لا تجد ثم توافقا في
المعنى . فأنت في هذه اليتيمة التي ذكرها ابن طيفور تقرأ ضرباً من
الفلسفة التي كان يصنعها ابن المقفع ، ويقسم فيها الزمان إلى أقسام
بحسب صلاح الوالي أو فساد ، أو بحسب صلاح الراعي والرعية معاً
أو فسادهما ، وهذا ما لا تجده في « الأدب الكبير » ، الذي تعرفه ،
وهذا ما لا يمكن أن تقول إنه جزء حذف من « الأدب الكبير » ، أو
تدعي أنه يتم فيه فكرة أو معنى .

وإذا كان ما اقتبس من اليتيمة كل من ابن قتيبة وابن طيفور شيئاً
مخالفاً في لفظه ومعناه لما تقرأه في « الأدب الكبير » ، ثم إذا كانت
اليتيمة نفسها مكتوبة في شيء من الدين أو بعض أخبار الصالحين كما
يقول الباقلاني وصاحب كشف الظنون — إذا كان الأمر كذلك

فقيم تسمية الأدب الكبير باسم «الدرة اليتيمة» ؟ وعلى أى نص اعتمد أدباؤنا فى هذه التسمية ؟ وكيف قالوا إن هذه التسمية ليست من عمل الكاتب ، وإنما هى عمل من جاء بعده من الكتاب والأدباء ؟

أظن أن الذى حلهم على هذه التسمية إنما هو نص وجده بعضهم فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة وفيه يقول المصنف : «ولابن المقفع أيضاً تواليف حسان منها رسالته فى الأدب والسياسة . ومنها رسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان» .

إذن فلتفق منذ الآن على أن الأدب الكبير شيء غير اليتيمة .
ولكن ما عسى أن تكون هذه اليتيمة نفسها بعد ذلك ؟

يقول كاتب أندلسى هو يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (١) مانصه :

«ومن فصل لابن المقفع فى اليتيمة قال : ولعمري إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يشبهه . وصدقوا ما الدين بخصومة ، ولو كان خصومة لكان موكولاً إلى الناس يشبثونه بأرائهم وظنهم ، وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع . وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً ، وليس الرأى ثقة ولا حزمًا ، ولا يجاوز الرأى منزلة الشك والظن إلا قريباً . ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبوتاً ، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعليه : أرى أنه كذا

(١) طبعة القاهرة عام ١٣٤٦ ج ٢ ص ٢٣ كما يستفاد ذلك من بعض تعليقات نشرها أستاذنا فلليوني عدد من أعداد Rivista

وكذا . فلا أجد أحداً أشد استخفافاً بدينه من اتخذ رأيه ورأى
الرجال ديناً مفروضاً .

وأنت ترى من هذه العبارة أن كتاب اليتيمة الذى يشير إليه هذا
الكاتب الأندلسى يتحدث عن الدين ، ويتحدث عنه من حيث هو
فكرة لا ينبغى أن تكون موضعاً لخصومة أو شك أو ظنون . والمثل
هذه العبارة نظير فى كتاب الأدب الصغير لابن المقفع وذلك فى قوله :
« إن الدين يسلم بالإيمان . وإن الرأى يثبت بالخصومة . فمن جعل
الدين خصومة جعل الدين رأياً فقد صار شارحاً . ومن كان هو يشرح
لنفسه الدين فلا دين له . وقد يشبه الدين والرأى فى أما كن لولا
تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل . »

ولسنا نستطيع مع هذا أن نقول إن اليتيمة هى كتاب الأدب
الصغير بدلا من « الكبير » ، لأن عبارة أو بصائر ليست كافية لأن
نحكم على مقالة أو مقالات . وحسبنا هنا أن نقول إن كتاب اليتيمة
يمكن أن يكون موضوعه كلاما فى الأديان . وأن هذا الكتاب ربما
كان هو اليتيمة التى أشار إليها كل من الباقلاني وابن طيفور وابن
النديم وصاحب كشف الظنون . ومن يدري لعل من الباحثين من
يستطيع أن يعثر بعد على هذا الكتاب ؟

وأما الكتابان اللذان نسبتهما المسعودى إلى ابن المقفع وهما كتاب
« البنسكش » وكتاب « النسكين » فيرجح بعض الباحثين أن المسعودى
ربما لم يوفق إلى قراءة الاسمين قراءة صحيحة .

ويزعم الأستاذ بلوشيه Blochet أن هذين الاسمين علم على كتاب واحد ، ويزعم كذلك أنهما تحريف لكلمة (البندهش) - ويقول - إن هذه الكلمة الأخيرة هي عنوان الكتاب (١) .

والأستاذ دماركوارت ، رأى في كتاب البنكش فيقول إن صحته كتاب ، البيكر ، ومعنى هذه الكلمة في الفارسية « القتال » . وله رأى في كتاب النسكين فيقول إن صحته كتاب « السكيران » . أو رؤساء الساكين نسبة إلى « سكا » وهم قوم قيل إنهم كانوا يعيشون في شرق إيران - بالقرب من تركستان الحالية .

أما أنا فلم أطلع بعد على هذا الكتاب ، ولا أستطيع أن أدلي فيه برأى ما ، وإن كنت لا أدري لماذا أميل إلى رأى دماركوارت دون رأى الباحث الأول « بلوشيه » .

• • •

وأما كتاب التاج الذى نسبة إلى ابن المقفع صاحب الفهرست ، فيظهر أن موضوعه كان تاريخياً أكثر منه أدبياً أو سياسياً . بدلنا على

(١) علق الأستاذ عباس إقبال على هذا بقوله « ويظهر لنا أن هذا الحدس الذى ذهب اليه بلوشيه له نصيب من الصحة . إذ أن الوصف الذى ذكره المسعودى لكتاب تاريخ القرى المشر إلىه يوشك أن يتفق تماماً ومتن النسخة القهלוوية لكتاب « بندهش » ثم إننا نجد في تاريخ سيستان - وهو مكتوب باللغة الفارسية - ذكراً لهذا الكتاب بالمسمى بالبندهش . بل نجد أيضاً أن المؤرخ قل في تاريخه المذكور شيئاً من هذا الكتاب الذى وجدنا اسمه هكذا « كتاب ابن دهش كبركان » . والأقرب إلى اليقين أن اسمه هكذا « كتاب ابن دهش كبركان » . وإنما كان من النساخ الذين لهم علم به والمرجح بعد هذا أن مؤلف تاريخ سيستان إما أنه كانت في يده نسخة عربية من هذا الكتاب . وأما أنه وجد له ذكر فى كتب أخرى « - انظر رسالة إقبال صفحة ٦٥ .

ذلك أن عنوانه كما ذكر في الفهرست هو «التاج في سيرة أنو شروان»
ولقد فقد هذا الكتاب ، ويظهر أن الكثيرين شغفوا باسمه بعد
موت صاحبه ، فاستعاروا هذا الاسم لكثير من مصنفاتهم . ولهذا
ولكثرة ما يرد في بعض الكتب من العبارات التي يقول مؤلفها
إنها اقتبست من كتاب بهذا الاسم — لاتعجب من أن يختلط الأمر
علينا كذلك بعض الشيء ، فلا نعرف أى هذه الكتب جميعها يصح
أن نقول إنه كتاب التاج لابن المقفع ؟ وبعبارة أخرى : هل يصح
أن يكون كتاب التاج الذي نسب إلى ابن المقفع هو الكتاب الذي
نسبه المرحوم أحمد زكي باشا منذ سنوات إلى الجاحظ ؟ أو هو
الكتاب الذي اقتبس منه صاحب عيون الأخبار ؟ أو هو كتاب
مغاير لهذه المصنفات كلها ؟ تلك شكوك يثيرها البحث حول هذا
الكتاب حين يريد الباحث نفسه أن يصل إلى رأى فيه .

أما الفرض الأول وهو أن ابن المقفع يصح أن يكون صاحب
كتاب التاج الذي نسبه المرحوم زكي باشا إلى الجاحظ ، فلامبرر له ،
لأننا نرجح أن موضوع الكتاب الذي نسب إلى ابن المقفع تاريخي
لأدبي ، بل ربما كتب أكثره في تاريخ ملك واحد من ملوك الفرس
كما قد يدلنا عليه اسمه الذي ذكره صاحب الفهرست .

ومع ذلك فنحن لا نوافق المرحوم زكي باشا على نسبة الكتاب
إلى الجاحظ ، ونميل إلى موافقة المسعودي في نسبة الكتاب إلى رجل
آخر معاصر للجاحظ هو محمد بن الحرث التغلبي ، الذي يقال إنه

هذه كتابه هذا إلى الوزير ، الفتح بن خاقان (١) .

وشواء أكان الكتاب للحوث التغلبي أم لغيره ، فالذي يهمناهنا هو أنه ليس لابن المقفع ، رغم أنني أرجح كل الترجيح أن مؤلفه . وجع في تأليفه إلى مصادر عدة ليس شك في أن « تاج » ابن المقفع واحد منها .

ويقول المستشرق أينوسترانسيف حين عرض لذكر هذا الكتاب « ولقد يكون من المحتمل أن ترجمة ابن المقفع لم تكن أولى التراجم العربية لهذا الكتاب الفارسي . فنحن نصادف عنواناً كهذا قد اتخذ بعض التراجم كتاب آخرون عاشوا حول ذلك العصر أيضاً . ومن هؤلاء مثلاً « أبو عبيدة » (٢) وأبو عبيدة هذا هو صاحب كتاب التاج والديباج ، كما يذكر ذلك القفطي وابن خلكان ، ثم هو المتوفى بين سنتي ٢٠٧ و ٢١٣ للهجرة .

ولقد قام البارون روزن Rosen بإحصاء العبارات التي وردت في الجزء الأول من عيون الأخبار ، وهي العبارات التي يقول عنها المؤلف إنها من كتاب التاج ، فوجد أنها ثمان . وراجعت بنفسى تلك العبارات (٣) : فإذا واحدة منها تنسب إلى بعض الملوك ، سبقت مساق الأمثال . واثنتان بعدما منسويتان إلى ابرويز ، يعظ فيهما ولده وهو في حبسه ، ورابعة في استشارة الملك لوزرائه وطريقة ذلك . ومن

(١) انظر مروج الذهب للمسعودي .

(٢) التأثير الإيراني في الأدب الاسلامي ص ٦٧

(٣) عيون الأخبار ج ١ ص ٥ - ١١ - ١٥ - ٢٧ - ٤٥ - ٥٦ - ٨٤ - ٩٦

الأربع الباقية بعد ذلك ، ثلاث عبارات ينصح الملك في إحداها كاتبه .
وفي الأخرى حاجبه ، وفي الثالثة خازنه على بيت المال . وأما العبارة
الثامنة فنسوبة إلى بعض الكتاب يحمد فيها الله الذي جعله متصلاً
بالمملك ، ورفع مكاتبه بهم وأدخله في ظلهم .

وأنت ترى معي أن ليس لتلك العبارات كلها كبير صلة بكبرى
أنو شروان . ومن أجل هذا كان من العسير علينا أن نقطع بأن التاج
الذي أشار إليه أن قتيبة هو بعينه ، التاج في سيرة أنو شروان ، التي
قال المؤرخون إن ابن المقفع ترجمه من الفهلوية إلى العربية ، ثم ضاعت
الترجمة نفسها مع ما ضاع من آثار هذا الرجل العبقري .

أما كتاب «مزدك» فقد نسب في الفهرست إلى ابن المقفع . وقيل
إن أبان بن عبد الحميد اللاحق نظمها كما نظم كتاب كلية ودمته . ثم
لا يكاد الباحثون يعلمون عنه فوق ذلك شيئاً . ومن أجل ذلك آثرت
أن أشير إليه فيما أشير إليه من الآثار التي يمكن أن تكون موضعاً للشك .
ولست أدري علام اعتمد العلامة «نولدك» — كما قل عنه ذلك
الأستاذ براون في كتابه تاريخ الأدب الفارسي — حين قال الأول
«إنه كتاب أدب وضع للتسلية ويعتبر بمصاف كلية ودمته ولا تضر
قراءته مسلماً» (١) .

لست أدري — في الحق — كيف قال هذان العالمان الكبيران
ذلك . وإلى أي شيء استندا في هذا القول . والكتاب نفسه مفقود ،
ولم يكده يشير إليه مصدر من المصادر القديمة عدا الفهرست .

(١) رسالة ابن المقفع لحليل بك مردم ص ٦١ .

وغاية القول عندي في هذا الكتاب أن اسمه قد يدل عليه . ومن يدري لعل ابن المقفع كتبه في الفترة التي كان يستعرض فيها الأديان ديناً ديناً ، وهو بسيله — كما ذكرت ذلك من قبل — إلى البحث في هذه المشكلة الهامة التي شغلته وهي مشكلة « حرية الإرادة » .

فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً في إرادته فهو مشغول حقاً عن هذه الأفعال التي تصدر عنه ، وهو يختار بنفسه ولنفسه هذه الأفعال ولا يختارها الله له ؟

يظهر أن ابن المقفع كان يلتقي على نفسه حيناً بعد حين مثل هذا السؤال . ويظهر أنه كان حريصاً في هذه الفترة على أن يسجل نزعاته تسجيلاً دقيقاً يستفيد منه في الوصول إلى حل واضح لهذه المشكلة التي أثارها على هذا المثال .

ومن يدري لعله ابتدأ بالإسلام وهو دين الدولة فعرضه على عقله وكتب في فضائله ؟ ثم نظر في المزدكية وهي دين آبائه وأجداده فكتب مثل هذا الكتاب الذي ساقنا مرة أخرى إلى الكلام في الزندقة ومن يدري لعله بعد ذلك لم يشأ أن يقنع بجواب عن هذه المسألة في هاتين الديانتين ، وانتهى به الأمر إلى أن كتب « في المانوية » ، فجاءت كتابته في هذه الديانة دالة على ارتياحه إليها ، وظفّره فيها بالجواب الذي أراد ؟

ولا تعجب من أن تمر بالرجل كل هذه الأطوار فهو القائل في كتابه الأدب الصغير « لا يثبت دين المرء على حال واحدة أبداً ، ولكنه لا يزال إما زائداً وإما ناقصاً » ، ثم هو القائل في نفس

الكتاب ، وقد أتعبه الشك وأضناه العذاب ، المؤمن بشيء من الأشياء وإن كان سحراً خيراً ممن لا يؤمن بشيء ولا يرجو معاداً .
فما أقرب الشبه بين ابن المقفع في هذا الكلام وبين أحد فلاسفة الإسلام ، وكان ممن يصطنعون الشك في تفكيرهم وفلسفتهم ، حتى كاد الشك أن يضلهم ويذهب بعقولهم ، فصاح في نفسه قائلاً : اللهم إيماناً كإيمان العجائز ، ١

بقي لنا أن نأتي على كلمة أخيرة في الفصل نقف فيها — من بعد — على كتب الرجل العلية . وهي كتبه التي قيل إنه ترجمها في علم المنطق عن أرسطو وفورفوروريوس وأنت تعلم أن الفرس القدماء نهضوا بترجمة منطق أرسطو من اليونانية إلى الفهلوية . وأنت تعلم أن ابن المقفع هو الذي قيل إنه ترجمها من الفهلوية إلى اللسان العربي .
ولكن ما ظنك في أن البحث الحديث ينكر على الرجل هذه النسبة . وأنه ينكر ذلك من وجهين : فهو ينكر أن كتب المنطق ترجمت من الفهلوية إلى العربية ، وإنما يذهب إلى أنها ترجمت من السريانية إلى العربية . وهو ينكر أن يكون ابن المقفع نفسه مترجماً لهذه الكتب ، ويقول إن الذي ترجمها إنما هو ولد ابن المقفع ، وهو محمد بن عبد الله .

وصاحب هذا الرأي هو صديقنا الأستاذ پول كراوس (١) ويوافقه عليه إلا في بعض تفاصيل — أستاذنا نلينو .

(١) انظر المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٢ من ص ١ — ٢٠ مجلة المستشرقين Riuista — وانظر تطبيقات أستاذنا نلينو على مقال كراوس بالعدد التالي .

وقد ذهب الأستاذ كراوس إلى أن كتب المنطق ترجمت في الإسلام من السريانية لا الفهلوية ، وشأنها في ذلك شأن الكتب اليونانية كلها أو أكثرها ، والسريانيون هم الذين كانوا دائماً حلقة الاتصال بين العرب واليونان ، بما ترجموا للعرب من كتب يونانية كثيرة ، وكان يعينهم على ترجمتها قدم عهدهم بهذه اللغة ، منذ كانوا يهبطون إقليم العراق في العصور التي سبقت الإسلام .

ويسوق الأستاذ كراوس بعد ذلك دليلاً على قضيته من أسلوب الترجمة نفسها . وليس شك أن الفرق عظيم في الأسلوب بين ترجمة عربية أخذت عن الفهلوية ، وبين ترجمة عربية كذلك أخذت عن السريانية . وإدراك هذا الفرق العظيم سهل على المتصلين دائماً بهذه التراجم على اختلاف أصولها ، ولقد شرح كراوس بعد ذلك طائفة من الألفاظ التي وجدها في الترجمة العربية ، ووصل إلى أن وجود هذه الألفاظ لابد أن يكون دليلاً على أن الأصل الذي أخذت منه الترجمة سرياني لا فلهوي .

ولا أستطيع أن أنهض هنا بمناقشة رأي كراوس لأني — للأسف — لا أعرف السريانية ولا الفهلوية ، فأنا مضطر إلى أن أقف بك عند هذا الحد .

تلك آثار الرجل التي كانت موضعاً للشك أو الخلط . قد ألمنا بها إلاماً سريعاً ، وليست أطمع في أن يكون مفيداً على النحو الذي

كنت تحب . فهي كلها آثار مفقودة ربما كشف البحث عنها واستفاد العلم بها يوماً ما .

ولكن لا يفوتنا ونحن في نهاية طريقنا إلى تحقيق آثار هذا الكاتب أن نذكر — مع الأسف — أننا لم نصل بعد إلى معرفة آثاره ، وأنه لا ينبغي أن نزع لاتقنا أننا قد أحصينا كل هذه الآثار !

ولعل من هذه الآثار التي لم تذكرها كتاباً لابن المقفع اسمه «توزيع الدنيا» . قيل إن الكرديزي ذكره في كتابه «زين الأخبار» (١) ولم يتح لي أن أظفر بهذا الكتاب ، ولكن يظهر أن مؤلفه لم يفعل أكثر من أن أشار إلى أثر من آثار ابن المقفع بهذا الاسم .

ولأنك لتقرأ في كتاب «البدء والتاريخ» لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي ، أنه يقول :

«وذكر ابن المقفع أن بادية الحجاز كانت في الزمان الأول كلها ضياعاً ، وقرى ومساكن ، وصيوناً جارية ، وأنهاراً مطردة ، ثم صارت بعد ذلك بحراً طافياً ، تجري فيه السفن ، ثم صارت قفراً يابساً ، ولا يدري كيف اختلف عليها الأحوال ، ولا لم تختلف إلا الله تعالى» (٢) .

ومن يدري لعل من الباحثين بعد من يحقق الصلة بين هذه العبارة

(١) انظر كتاب زين الأخبار ص ٤ ، وهو الكتاب الذي نشره محمد ناظم وكراوس هو الذي أخبرني أنه رأيته .

(٢) انظر كتاب البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي نشره دورات Huart الجزء الثاني ص ١٥٠ .

الجغرافية وبين كتاب ابن المقفع في توزيع الدنيا ، — وأعله أن يصل بعد إلى أن هذا الكتاب المذكور يصح أن يكون مؤلفه قد وضعه في علم الجغرافيا ، ولكن على النحو الذي كان يفهم الفرس به هذا العلم في ذلك الوقت . ١

* * *

وأحب قبل أن أترك هذا الفصل أن نسأل : هل كان لابن المقفع شعر ؟

وقد أجاب الجاحظ عن ذلك فقال ، وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وألسنتهما لا يستطيعان الشعر إلا ما لا يذكر مثله . وقيل لابن المقفع في ذلك فقال : الذي أَرْضاه لا يَجِئُنِي ، والذي يَجِئُنِي لا أَرْضاه ، (١) .

والحق أن مثل ابن المقفع لم يكن ليحفل بالشعر ، وما كان ينبغي له أن يحفل بقوله . فالشعر لا يتفق وعقله الكبير الذي كان على سعته يوشك أن يضيق بما فيه . وما للرجل والشعر ؟ وهو إنما يتوفر على هذا العمل الذي استأثر بكل وقته وجهده — وهو النقل من الفارسية القديمة حيناً ، والتأليف باللغة العربية التي تعلمها حيناً آخر ؟ ومن ثم غلبت عليه الكتابة — وهي فن يعتمد على العقل والمنطق أكثر من اعتماده على الشعور والغاطفة .

روى أبو تمام الطائي في ديوانه الحماسة أن ابن المقفع رثى صديقه يحيى بن زياد الحارثي بهذه الأبيات :

(١) البيات والتبيين ج ١ ص ١٥١ طبعة السندوني

رزئنا أبا عمرو ولاحي مثله فله ريب الحادثات بمن تقع
فإن تك قد فارقتنا وتركتنا ذوى خلة ما في انسداد لها طمع
فقد جر تقعا فقدنا لك أننا أمنا على كل الرزايا من الجزع
قال الأخفش : « والصحيح أنه رنى بها ابن أبي العوجاء » . وقال
ثعلب : « والبيت الأخير يدل على مذهبهم في أن الخير ممزوج بالشر ،
والشر ممزوج بالخير » .

وعندى أنه ليس هناك ما يبرر قول ثعلب . فليس هذا المعنى غريباً
في الشعر العربي . ومن يدرى لعل ابن المقفع أخذه من قول الشاعر :
وقد عزى ربيعة أن يوماً عليها مثل يومك لن يعودا
وروى له الراغب الأصبهاني في كتابه المحاضرات قوله في الشراب :
سأشرب ما شربت على طعامي ثلاثاً ثم أتركه صحيحاً
فلست بفارق منه أنا ما ولست براكب منه قبيحاً
وفي كتاب (المحاسن والأضداد) أن ابن المقفع قال :

مننت على قومي فأبدوا عداوة فقلت لهم كفوا العداوة والشكر
وهذا كله عدا البيتين اللذين قالهما لسفيان حين هم بقتله على تلك
الصورة الخفيفة التي أشرت إليها من قبل .

وسواء أصحت نسبة هذا الشعر للرجل أم لم تصح ، فإن هذا الشعر
لقلته وتفاهته لم يكن يستحق عنايتنا في قليل أو كثير .

فلنبدع شعره قل أو كثر ، ولننظر في آثاره الكتابية ونطيل النظر ،
فهى وحدها الخليفة منا بالنظر والتفكير .

الفصل الثاني

بعض آثار ابن المقفع

- ١ - الأدبان الكبير والصغير
- ٢ - رسالة الصعابة
- ٣ - كتاب تلويح
- ٤ - الحدايق
- ٥ - الأيمن نامه

مر بك في هذا البحث ذكر هذه الكتب جميعها في غير موضع .
ونريد هنا أن نعرض لكل واحد من هذه الكتب على عجل . ونريد
أن ننظر إليه من حيث هو أثر أدبي أو علمي فحسب . وأنت ترى أن
من هذه الكتب المذكورة ما لم يزل في أيدينا . وأن منها ما قد ضاع
فلا نستطيع أن نصل إليه . وأن منها ما لم نكده نسمع به إلا في
المصادر التي أخذت عنه . فليكن حديثنا عن هذه الكتب المذكورة
بهذا الترتيب المذكور .

الأدبان الكبير والصغير :

ويظهر أن كلمتي « الكبير والصغير » وصفان للأدب ، وأنهما
لا تدلان على شيء أكثر من ذلك . كما يظهر أن كلمة « الأدب » هنا هي
إلى معنى التهذيب الخلق أقرب منها إلى المعنى الذي نفهمه من كلمة
« الأدب » في الوقت الحاضر ، أو المعنى الذي كان يفهمه العباسيون
من هذه الكلمة أيضاً في القرن الثالث . وعلى الذين يبحثون في تطور

كلمة « الأدب » ألا يفوتهم الوقوف طويلاً عند الأدبين الكبير والصغير
لابن المقفع . فإنهما يفتيان ضوءاً على معنى الأدب في نهاية العصر
الأموي وبداية العصر العباسي .

والمتتبع لأطوار كلمة « الأدب » منذ ظهورها يعرف أنها لم تكن
تدل في أول أمرها إلا معنى التهذيب الخلق والريضة النفسية . قال
صلى الله عليه وسلم « أدبني ربّي فأحسن تأديبي » . وأثر عن شاعر من
شعراء الإسلام « هو سالم بن وابصة » أنه قال :

إذا شئت أن تدعى كريماً مكرماً
« أدبياً » ظريفاً عاقلاً ماجداً حراً
إذا ما أتت من صاحب لك زلة
فكن أنت محتالاً لزلة عذراً

ثم في العصر الأموي استعملت هذه الكلمة في معنى التعليم —
لكن على النحو الذي كان معروفاً إذ ذاك من رواية الأخبار والأشعار
وأحاديث الأولين وسيرة الأبطال وما إلى ذلك ، وكان من عادة الخلفاء
والولاة في العصر الأموي أن يشخصوا الأئمة من الرواة والعلماء
لتأديب أولادهم . وكان ابن المقفع نفسه — كما عرفت ذلك من قبل —
أحد هؤلاء المعلمين الذين نهضوا لتأديب أولاد الأمراء . وكان الناس
يقولون « أدب فلان فلاناً » ، فيفهمون منه « علمه الأدب » ، وهذا هو
النوع من العلم الذي كان شائعاً إذ ذاك — أو هو هذا النوع من الحياة
التي تمتاز بحسن الخلق ورقة الشئائل وحلو الصفات .

ويظهر أن هذا المعنى الأخير هو الذي فهمه ابن المقفع من كلمة

الأدب وهو الذي وضع من أجله الأدبين اللذين نشرهما الآن .
وآية ذلك أنهما يتناولان أموراً أخلاقية في جوهرها ، بل آية ذلك
أن ابن المقفع يظهر فيهما كأنه معلم أخلاق ، يشرح هذه الأخلاق
في كتبه شرحاً يعتمد على العقل أكثر من اعتماده على الدين . فمن قوله
في الأدب الصغير : « فلي العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون مستوون
في الحب لما يوافق ، والبغض لما يؤذي ، وأن هذه منزلة اتفق عليها
الحق والأكياس » .

ومعنى ذلك أن الخلق في رأيه أمر يتصل بالعقل قبل كل شيء ،
والعقل يميز بين الحسن والقبيح ، يعرفهما بطبيعته ولو لم يدل عليهما
شرع أو فضيلة أو أخلاق .

ثم آية ذلك أيضاً أنهما — أي الأدبين الكبير والصغير — يتناولان
أموراً تاريخية أو كالتاريخية . بل إن ابن المقفع فيهما يتحدث المثل
الفارسي ، ينقله إلى المسلمين خيراً مما أخذه من الفرس الأقدمين . وهو
في نقله هذا المثل يظهر بمظهر الرجل السياسي المحنك ، يحتال لحاجته
اختيالا لطيفاً يدل على ذكائه وفطنته .

وفي رأي الكثيرين من الباحثين أن الأدبين الكبير والصغير ،
يمكن أن يكونا مصدرين من المصادر الهامة التي نعرف منها شيئاً عن
السياسة الداخلية للدولة الساسانية . وفي رأيهم كذلك أننا نستطيع في
سهولة أن نقرنهما إلى كتابي « سياسة نامه » و « كايوش نامه » ، وما إليهما
من كتب الفرس .

فأما إن الأثر الساساني واضح في الأدبين الكبير والصغير ، فأمر

لا يحتاج إلى برهان ، فهما يوضحان لنا بجلاء هذا العقل الفارسي المتحضر ، أو العقل الفارسي الذي استأثرت السياسة بأعظم حظ من تفكيره وعنايته .

وهما — أي الأدبان — يمثلان لنا كذلك حالة البلاط الساساني — وقد كان على كل رجل في هذا البلاط أن يتعلق بالسلطان ويحذره ، وأن يرضى كبريائه ويعظمه ، وأن يلين في كلامه لمن على شاكلته من رجال البلاط ، وأن يكون مع هذا كله يقظا لأعمالهم وحركاتهم ، دقيق التقدير لنتائج هذه الأعمال والحركات !

ولكن هل كان ابن المقفع في الأدبين ناقلا ومترجما أو كان واضعا ومؤلفا ؟

يقول في مقدمة الأدب الصغير . وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا ، فيها عون على عبارة القلوب وصقلها ، وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ، ومكارم الأخلاق ، .

فهو هنا يصرح بأنه لم يفعل أكثر من أنه جمع ما راق له من كلام الناس المحفوظ .

ويقول في الأدب الكبير إنه : . لم يجد الأولين غادروا شيئا ، يجد واضح بليغ في صفته له مقالا لم يسبقوه إليه . . . وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور ، فيها موضع لصغار الفطن ، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم . ومن ذلك بعض ما أنا كاتب في كتابي هذا من أبواب الأدب التي يحتاج إليها الناس ، .

وكانه في هذه العبارة الأخرى يقول إن الأول لم يترك للأخر شيئاً . . أو أنه قد ترك له أشياء دقيقة ، هي تلك التي يشرحها الكاتب للناس .

والذي يميل إليه — هو أن ابن المقفع في كتابيه الأدبيين ، كان ناقلاً مؤلفاً معاً . فهو ناقل لأنه كان حريصاً على أن يكثر من حكم الفرس وأمثالهم ، حتى يملأ أذهان الناس بهذه الحكم والأمثال .

يقول مرة : « احفظ قول الحكيم الذي قال ، ، ويقول في أخرى : « وسمعت العلماء قالوا ، ، ويقول في مرات كثيرة « كان يقال ، وهكذا . .

وهو مؤلف لأنه كان يعمل عقله فيما ينقله ، وكان له فيما ينقله غرض يرمى إليه دائماً ، ولو لم يكن هذا النقل نفسه منظماً كما يبدو أحياناً للفقراء .

أما الأدب الصغير وحده قسمان : مقدمة وموضوع :

فأما المقدمة فيذكر الكاتب فيها حاجة العقل إلى الأدب ، وتأثير هذا الأدب في إنماء العقل فيقول ، ويحسن التعبير فيما يقول : « فكما أن الحبة في الأرض لا تقدر على أن تنزع يبسها ، وتظهر قوتها ، وتطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها ، إلا بمعونة الماء الذي يغور إليها في مستودعها ، فيذهب عنها أذى اليبس والموت ، ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل مكنونة في مغزها من القلب ، لا قوة لها ، ولا منفعة عندها ، حتى يعتملها الأدب الذي هو نماؤها وحياتها ولقاحها . .

ثم قال : « إن الناس لا يبتدعون هذا الأدب لأنهم يروونه ويحكونه

فإن أحدم، وإن أحسن وأبلغ . ليس زائداً على أن يكون كصاحب
قصص ، وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا ، فنظمه قلائد وسموطا
وأكاليل ، ووضع كل قص موضعه ، وجمع إلى كل لون شبهه ، مما
يزيده بذلك حسنا . فالأدباء بهذا — في نظره — ليسوا أكثر من
صاغة الذهب والفضة ، صنعوا فيها ما يعجب الناس من الحلي والآنية .
وكالنحل وجدت ثمرات أخرجه الله طيبة ، وسلكت سبلا جعلها الله
ذلا ، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوبا إليها ، مذكورا به
أمرها وصنعتها .

ثم ذكر الكاتب أن العقل لا يمكنه أن يستفيد من الأدب الذي
يتغدى به إلا ب ستة أشياء :

أولها : إثارة الأدب بالمحبة على كل شيء سواه .
وثانيها : مبالغتك في طلب الأدب مدفوعا بهذا الإيثار
وثالثها : تثبيتك في تخير الأدب (فكم من طالب رشد وجده
والغنى معا ، فاصطنع منهما الذي منه هرب ، وألقى الذي إليه سعى .
ورابعها : ثقتك بأن الذي استقر عليه رأيك سيعود عليك بالخير
والنفع .

وخامسها : حفظ لهذا الذي وقع عليه اختيارك ، لأن الإنسان
موكل به الغفلة والنسيان .

د وأخرها ، وضعك هذا كله موضعه اللائق به .

ثم قال الكاتب د وبنا إلى هذا كله حاجة شديدة . . ولينا إلى
ما يمسك أرماقنا من المطعم والمشرب ، بأحوج منا إلى ما يثبت عقولنا

من الأدب ، الذى به تفاوت العقول . وليس غذاء الطعام بأسرع
فى نبات الجسد من غذاء الأدب فى نبات العقل ،
ثم ذكر الكاتب بعد ذلك قوله ، وقد وضعت فى هذا الكتاب
من كلام الناس المحفوظ الخ . . . وإلى هنا أرى مقدمة الكتاب تنتهى ،
وأن موضوع الكتاب يبتدىء .

فأما موضوع الكتاب فهو هذا الكلام الذى قال ابن المقفع إنه
محفوظ ، واعتذر لك فى مقدمته عن ذلك بقوله ، ومن أخذ كلاماً
حسناً عن غيره ، فتكلم به فى موضوعه على وجهه ، فلا يرين عليه فى
ذلك ضروته . فإنه من أعين على حفظ قول المصيبين وهدى للاقتداء
بالصالحين ، ووقى الأخذ عن الحكماء — ولا عليه ألا يزداد — فقد
بلغ الغاية ، وليس يناقسه فى رأيه . . . ألا يكون هو استحدث ذلك
وسبق إليه . . .

ثم يأخذ الكاتب فى سوق الحكم والأمثال التى يريد أن يسوقها .
وهنا لا يأخذ نفسه بأحكام الصلة بين هذه الحكم والأمثال . بحسب
الكاتب بعد هذا أن يضيع — على حد قوله — مرجاة إلى جانب
ياقوتة ! وزبرجدة إلى جانب أولوة ! وأن يتألف له من ذلك أسباط
وعقود ، فسمط من حكم تتعلق بالصديق ، وسمط من حكم تتعلق
بالسلطان ، وعقد من فكر تتعلق بالاخلاق ، وآخر من كلمات فى
محاسبة النفس وهكذا . . .

وهو بين هذا كله ينتقل بك من حكمة فارسية إلى أخرى توشك
أن تكون يونانية ، إلى ثالثة عليها مسحة إسلامية ، إلى رابعة ليست

شيئاً أكثر من كونها خلاصة لتجربة نفسية ، أو دينية أو سياسية
أو اجتماعية ، أو اقتصادية وهكذا !

وأما الأدب الكبير — وهو ماسماه صاحب الفهرست باسم
« مافر حليس » — فقد ذهب الأستاذان هوفمان Hoffman وجوستي
Justi إلى أن اسمه محرف عن « مه فراجوشناس » (١) وهو كتاب
بالمعنى الصحيح ، فله وحدة ، وله موضوع . والموضوع هنا — كما عرفت
ذلك من قبل — مقسوم إلى قسمين : كتب أحدهما في علاقة الراعي
بالرعية ، وكتب الآخر في علاقة الرعية بعضها ببعض . وتحدث الكاتب
فيهما إلى الناس ، متأثراً إذ ذاك بنظرة إلى المثل الأعلى . فجاء حديثه
مثالياً في فكرته ، ليس له نصيب من الواقع الذي نشهده . فكأنه كان
بذلك يدعو الخلفاء والولاة والناس في عصره إلى اختداء . هذا المثال
وقد شرحنا هذا كله عند كلامنا عن فكرة ابن المقفع في المثل الأعلى
فليست ، بنا حاجة هنا إلى إعادة هذا الكلام .

ثم قد يكون في الأدبين معاً أثر للثقافة اليونانية ، وقد يكون فيهما
معاً مسحة إسلامية ، وهذا كله إلى جانب الثقافة الفارسية الغالبة عليهما .

(١) عاونني زميلي الفاضل الأستاذ ابراهيم أمين في شرح هذه الكلمة التي أطلقت
على كتاب الأدب الكبير . فوصلنا إلى أنها ينبغي أن تكون مؤلفة من الكلمات :
« مه » بمعنى عظيم أو كبير « فراج » : بمعنى شمو أو علو ، « شناس » :
بمعنى الشرح أو الفهم .

فيكون المعنى الاجمالي لهذه الكلمات شيئاً قريباً من قولنا « الكتاب الكبير في
المعارف العالية » .

وأرجو أن تكون قد وقتنا في هذا التخريج .

يدلك على المسحة الإسلامية قوله : وأعدل السير أن تقيس الناس
بنفسك ، فلا تأتي إليهم إلا ما ترضى أن يؤتى إليك ، ، فربما كان ذلك
قريباً من الحديث المشهور : أحب لنفسك ما تحب لغيرك ، واكره له
ما تكره لها ، ويدلك على النزعة اليونانية قوله : ومن العلم أن تعلم أنك
لا تعلم ما لا تعلم ، فهو يذكر القارىء بذهب سقراط ، وطريقته في تعليم
الناس . وقوله : إن العاقل ينظر فيما يؤذيه ، وفيما يسره ، فيعلم أن
أحق ذلك بالطلب - إن كان بما يحب ، وأحقه بالابتقاء - إن كان بما
يكره ، أطوله وأدومه وأبقاه ، فإذا قد أبصر ، فضل الآخرة على الدنيا .
وفضل شرور المروءة على لذة الهوى ، وفضل الزأى الجامع العام
- الذى تصلح به الأنفس والأعقاب - على حاضر الرأى الذى
يستمتع به قليلاً ثم يضمحل ، وفضل الأكلات على الأكلة . والساعات
على الساعة ، فإنك تلح في ثنايا هذا رأى أيقور ، وهو أنه يجب أن يراعى
في تفضيل لذة على لذة - الشدة والمدة . وتفضيل اللذائد العقلية
والروحية على اللذائد البدنية ، وهكذا ، (١) .

ولا أريد قبل أن أترك الكلام على الأدب الكبير أن أكتف شعورى
نحو كتاب قرأته - ولست أدري لماذا أميل إلى أنه أثر من آثار
ابن المقفع - بل إنى كنت أضفته إلى الرجل بالفعل - يوم تم لى
كتابة هذا البحث لأول مرة منذ خمسة أعوام !

هذا الكتاب هو عهد أردشير . تجده مكتوباً في الجزء الأول
من «تجارب الأمم» لابن مسكويه . وهو يشغل نحواً من ثمان وعشرين

(١) انظر ضحى الاسلام ج ٢ ص ٢٠٣ .

صفحة من صفحات هذا الجزء (١) ثم لا يذكر ابن مسكويه ولا غيره المؤرخين فيما أعلم - مؤاننا أو مترجما لهذا الكتاب .

والذي يسرعى اتبهاك من هذا العهد ، هو هذه العبارات التي تظن - ويكون لك عذر في هذا الظن - أنها صادرة من نفس القلم الذي كتب الأدب الكبير ، أو من نفس الرجل الذي توفر على تقل ما يستطيع أن يصل إليه من تراث الفرس القديم . فمن هذه العبارات قوله : ورأس السياسة أن يفتح الوالي لمن قبله من الرعية بايين : أحدهما : باب رافة ورحمة وبشر . . . والآخر باب غلظة وخشونة وتبعنت . .

ثم قوله في نفس العهد : واعلم أنه ليس للملك أن يكذب ، لأنه لا يقمر أخذ على استكراهه . وليس له أن يغضب ، لأن الغضب والعداوة لقاح الشر والندامة الخ .

والكتاب نفسه بعد هذا كله صورة دقيقة لما كان عليه ملوك فارس ، وفيه شرح للطريقة التي أوصى بها أردشير أن يتبعها من بعده في توريث الملك . وهي أن يختار الملك ولياً للعهد ، ثم يكتب اسمه في أربع صحائف فيختتمها بخاتمة ، فيضعها عند أربعة نفر من خيار أهل المملكة . . . فإذا هلك جمعت الكتب التي عند الرهط الأربعة في النسخة التي عند الملك ، ففرضن جميعاً ، ثم نوه بالمتى وضع اسمه في جميعهن ،

فهل هذا العهد ، من ترجمة ابن المقفع ، وهو الرجل الذي لا ينبغي أن يفوته مثل هذا الفضل ؟ أو أن هذا العهد نقله رجل غير ابن المقفع ،

(١) من صفحة ٩٩ - ٢٢٢ من الطبعة (الأوربية بالزنكوغراف .

وبما تأثر بأسلوبه وبمنهجه الذي وضعه لنفسه منذ أول الأمر ؟
لست أدري . — وإن كنت كما قلت لك أميل إلى أول الرأيين .

رسالة الصحابة :

كان ابن المقفع في الأديين الصغير والكبير ناقلاً جامعاً أكثر منه مؤلفاً واضحاً . ولكنه في رسالة الصحابة مؤلف ناقد ليس غير .

و « رسالة الصحابة » . — والصحابة هنا بمعنى البطانة . سميت في بعض المصادر كما رأينا باسم « الهاشمية » . وأكبر الظن أنها نسبة لبني هاشم وهم أجداد بني العباس . وأكبر الظن بعد ذلك أن هذه التسمية متأخرة عن عصر ابن المقفع ، وأنها من صنع المعتزلة الذين كانوا يميلون إلى هذه الطريقة في تسمية الكتب التي كانوا يخرجونها الناس .

أما الرسالة نفسها — فقد عرفت أنها موجهة من الكاتب إلى الخليفة المنصور .

وأما أسلوب الرسالة فيظهر أنه لم يكن واضحاً كل الوضوح ، أو أنه في وضوحه كان أقل من أسلوب الكاتب في الأديين الصغير والكبير . ولعل ذلك هو مادما الجاحظ إلى أن يعيب ابن المقفع بأنه كان مع بلاغته واقتداره — لا يحسن الجدل — (أو صنعة الكلام) . واستشهد الجاحظ في ذلك « برسالة الصحابة » ، فقال عن صاحبها : « وكان يتعاطى الكلام ، ولم يكن يحسن منه قليلاً ولا كثيراً . وإذا أردت أن تعتبر

ذلك إن كنت من خالص المتكلمين ومن الناظرين ، فاعتبر ذلك بأن
تنظر في آخر رسالته الهاشمية . فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القول
ردىء المدخل في موضع الطعن عليه . وقد يكون الرجل يحسن الصنف
والصنفين من العلم ، فيظن بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شيء إلا
بعد به فيه

ولست أدري ما الذى أشكل على الجاحظ من رسالة ابن المقفع
في الصحابة ؟ ولست أدري لماذا يقول إن الجزء الأخير من هذه الرسالة
ينهض دليلاً على ضعفه في الجدل ؟ ولا أحمل هذا كله إلا على كره الخلفاء
العباسيين لابن المقفع ، وبجارية الجاحظ لهم في هذه الكرامية .
وأما موضوع الرسالة . فهو الإصلاح الاجتماعى . ولا أريد هنا
أن أكرر فيه القول . فحسب هذا الموضوع وحده أن استأثر بفصل
كامل من فصول هذا الكتاب (١) .

كتاب تنشر :

لم نكد تفرغ في هذا الفصل إلا من آثار ابن المقفع التى بين أيدينا .
غير أن هناك آثاراً غيرها نسبت إلى هذا الكاتب ، ولم نجد من الباحثين
من ينكر عليه أنه صاحبها أو مترجمها . ولكنها — لسوء الحظ —
بعيدة عنا ، إما لأنها موجودة في بطون المكاتب إلى أن تمحط بالوقوع
مرة في يد باحث ينشرها للناس ، وإما لأنها فقدت تماماً حتى لا نأمل
أن نعر عليها يوماً ما .

(١) انظر فصل « ابن المقفع المصلح الاجتماعى » .

« وكتاب تنسر » الذي نعرض له الآن هو من هذه الكتب التي
قدت . ولم يكده يعثر الباحثون إلا على ترجمة له ، يقال إنها نقلت من
العربية إلى الفارسية الحديثة (١) .

فمن هو تنسر ؟ ولم كتب رسالته تلك ؟ ولم كتبها يومئذ ؟ وهل هو
صاحب هذه الرسالة حقاً ؟ وما عسى أن تكون مشتملة عليه ؟ وهل
ترجم ابن المقفع النسخة القديمة نفسها ؟

أما « تنسر » فلم على رجل من فضلاء الفرس يقال إنه عاش في أيام
« أردشير بابكان » — وهو مؤسس الأسرة الساسانية — وهي الأسرة
التي اشتهرت بميلها إلى الأدب والعلم .

يقول ابن مسكويه في كتابه تجارب الأمم ، ودبر أردشير أمر
الفرس والعرب ، ورد نظام الملك ، وكان حازماً أريباً كثيراً الاستشارة
بتنسر . وكان هذا (هربذا) فلم يزل يدبر أمره ، ويجتمع معه على سياسة
الملك ، إلى أن أطاعه من جاوره من ملوك الطوائف .

وعلى ذلك فقد كان تنسر موبداً من الموابذة أو رئيساً من رؤساء
الدين وذلك بين عام ٢٢٦ و عام ٢٤١ وهي المدة التي حكم فيها أردشير .
وكان هذا كثيراً ما يستعين بأراء تنسر في سياسة المملكة . ويقال إن
« تنسر » أيضاً هو الرجل الذي سعى سعيه حتى جمع « الأويستا » أو
الكتاب المقدس عند الفرس ، ووصل باجتهاده وحسن رأيه إلى مرتبة
(هربذا) أو كبير دير المجوس .

(١) ويقال أيضاً إن من الذين قاموا بنشر هذه الترجمة الفارسية أخيراً الأستاذ
« مينوى » . ويظهر أن هذا الأستاذ عني بهذه الترجمة عناية لا بأس بها . وأنه قدم
لها مقدمة نافلة ، ونشرها بطهران عام ١٩٣٦

وينسب المؤرخون إلى ابن المقفع أنه قال في مقدمة الترجمة العربية التي كتبها لهذا الكتاب « إن أردشير ملك الفرس — بعد أن قمع ملوك الطوائف لم يتعرض بسوء إلا لواحد منهم فقط . وهو سلطان طبرستان . وهو الملقب بـ « جسنفشاه » (١) .

ولكن يظهر أن أمير طبرستان عاد فأظهر تردداً في خضوعه للملك أردشير ، ثم أخذ يبعث برسائل كثيرة إلى تنسريند فيها بأعمال الملك ، فاضطر هذا الهربذ إذ ذاك إلى الرد على هذا السلطان ، مدافعاً عن أردشير بابكان ، ومبرراً أعماله وسلوكه مع ملوك الطوائف . والذي يؤخذ من ذلك هو أن « كتاب تنسر » إنما هو رد على رساله بعث بها الأمير الطبرستاني إليه .

فموضوع الرسالة إذن هو أردشير . أو هو ذلك الملك الذي جعلت منه القصص الفارسية بطلاً للفرس ، ومثيلاً أعلى للسياسة والحكمة ، ومشرعاً أكبر للنظم والقوانين .

والرسالة نفسها إذن لا بد أنها كتبت باللغة الفهلوية القديمة ، ويشك الباحثون في أن ابن المقفع كانت في يده نفس هذه النسخة الفهلوية القديمة ، غير أن الأصليين الفهلوي والعربي قد ضاعا . ولم يبق من هذا الكتاب إلا ترجمة فارسية . يقال إن الذي قام بها في الأصل هو بهاء الدين محمد بن حسن بن إسفنديار صاحب تاريخ طبرستان (٢)

(١) انظر رسالة إقبال ص ٢٢

(٢) انظر كتاب الأشراف ص ١٠٠ وانظر كتاب تاريخ طبرستان لابن إسفنديار

ويقول الأستاذ إقبال (١) إنه رأى الترجمة الفارسية التي هي من عمل إسفنديار . وإنه وجد بها آيات وأشعاراً يظهر أن المترجم دس بها في هذه الترجمة ، وإنه وقع في هذه الترجمة نفسها على أغلاط كثيرة ظهر أثرها في الترجمة الفرنسية التي اعتمدت على ترجمة ابن إسفنديار .

وأما هذه الترجمة الفرنسية الأخيرة التي ذكرها إقبال فالذي قام بها هو الأستاذ دارمستتر Darmesteter نشرها ومعه الأصل الفارسي . وكتب لها مقدمة يقال إنها جميلة وقيمة .

أما أنا فلم أقرأ كتاب تنسر ، لا بالفارسية الحديثة ولا بالفرنسية أيضاً . وأرجو مع ذلك أن يتيسر لي في القريب العاجل قراءة هذه الترجمة . وربما عدت يومئذ إلى الحديث عنها في كتاب غير هذا الكتاب .

واسكني مع ذلك وقت إلى قراءة بحث طريف حول كتاب تنسر ، ولذي قام بهذا البحث هو الأستاذ كريستنسن Christensen في كتابه « إمبراطورية الساسانيين » .

ذهب كريستنسن في بحثه هذا إلى أن الكتاب الذي نسب إلى « تنسر » ينبغي أن يكون مكتوباً أبعد بفترة غير قليلة ، يرجح أنها بين عامي ٥٥٧ و ٥٧٠ م . ويستدل على صدق تلك الدعوتين بشيئين :

« أولهما ، أن تنسر يقول في هذه الرسالة « إن الملك أردشير قد خفف العقوبات المفروضة على الجرائم الدينية » . وعند هذا النص

(١) انظر رسالته ص ٣٤

يجدر بالناقد التاريخي أن يقف قليلاً ما . فنحن نعرف أنه كان من شريعة الفرس ، أن يحكموا بالموت على كل من يطرح وراء ظهره دين الحكومة ، أو يخالف العقيدة الرسمية في البلاد . وطبيعي أن مثل هذا الحكم لا يكون إلا والدين الرسمي في عهده بالقوة . حتى إذا أخذ الحماس الديني بعد ذلك يضعف قليلاً قليلاً في الناس . وأخذ هؤلاء يتساحون في أمر الدين ، وجاراهم في ذلك الحكام ، أو كانوا هم الذين يجارونهم في ذلك — فهذا نرى الحكام أنفسهم يعطون التسامح الديني ، ثم يأخذ هذا التسامح نفسه صبغة رسمية تخف بها العقوبات عن المارقين بعض الشيء . ولكن لا يكون ذلك طرفة واحدة ، وإنما يحتاج ذلك إلى زمن غير يسير .

ويقولون إن كسرى كان عهده عهد التسامح في المسائل الدينية ، ويقولون إن الناس في أيامه كانوا يتمتعون بقسط كبير من حرية الاعتقاد .

وإذن فإن تكون الرسالة منسوبة إلى عهد كسرى أنوشروان ، أولى من أن تكون منسوبة إلى عهد أردشير بابكان .

« وثانيهما ، أنه يستفاد من رسالة تنسر ، أن الملك أردشير لم يشأ أن يختار وريثه من بعده ، وإنما وضع نظاماً للوراثة خلاصته : أن يترك الملك من بعده وريقات صغيرة فيها أوامر لثلاثة من كبار الدولة ، يجب أن يكون « المؤيد موبدان » واحداً منهم . فإذا مات الملك تقدم هؤلاء الثلاثة لاختيار ولي العهد . فإن اتفقوا فذاك ، وإلا فالكلمة الأخيرة للمؤيد موبدان .

غير أن مثل هذا التساغ حتى في الأمور التي لها مساس بالملك ، لا يتفق مطلقاً وطبيعة أردشير . وهو المؤسس الأكبر للدولة الساسانية ، والذي انتزع سلطانها من أيدي ملوك الطوائف ، وتعب كثيراً في التغلب على هؤلاء .

فكيف لمثل هذا الملك أن يحتط لوراثته خطة كهذه لا توصف إلا بأنها تهاون في أمر الملكية نفسها ؟ وهل تتفق مثل هذه القاعدة وطبائع المكونين للدول ، والحريصين على أن تبقى بعدم ثابتة القواعد متينة البنيان ؟

والمؤرخون يحدوثونا أن أردشير الملك قد اختار وريثه من بعده . وقد يؤخذ من « عهد أردشير » الذي أشرت إليه في نهاية الكلام عن « الأدب الكبير » أن أردشير كان حريصاً على ألا يختلف الناس ، أمر وريثه من بعده ، فتكتم الأمر تكتماً شديداً ، وعهد إلى الأشراف أن يقوموا على تنصيبه في صنيحة اليوم الذي يموت فيه .

وعلى هذا النحو من التدايل ذهب الأستاذ كريستنسن إلى إثبات ما زعمه من أن هذا الكتاب « لا بد أن يكون مكتوباً بغير مسير كسرى الأول نحو الشرق ... ولكن قبل استيلائه على اليمن ، وترجع هذه الحوادث كلها إلى الفترة التاريخية التي تقع بين عامي ٥٥٧ ، ٥٧٠ ، (١) .

وختم الأستاذ كريستنسن كلامه بأن ذكر أن الأستاذ « ماركوارت »

وصل بطريقة غير طريقته إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها في هذا البحث .

* * *

الخدائنامة :

لم يكتف ابن المقفع بنقل تلك الكتب السابقة جميعها ، حتى نقل كتاباً آخر في تاريخ الفرس ، ربما كان من أعظم الكتب التي فُخروا بها قديماً ، وهو الكتاب الذي يقولون إن اسمه بالهلوية « خدائنامك » ، وترجمتها بالعربية « كتاب الملوك » ، أو كتاب السادة » ، أو نحو ذلك . ماهي الخدائنامة ؟ وما محتوياتها ؟ ومن عسى أن يكون المؤلف الحقيقي لها ؟ ومتى كان تأليفها ؟ .

أما الخدائنامة فالظاهر أنها كانت مجموعة كبيرة من الأساطير ، ليس من شك في أنها اختلطت بكثير من الشرائع الزرادشتية والنصوص اليونانية التي كان يقوم على ترجمتها السريان .

وأما موضوع الخدائنامة فيقولون إنه في سيرة ملوك فارس ، وأنه قد امتزج في السيرة التاريخان الخرافي والحقيقي ، واشتد هذا المزج حتى كان من العرب والفرس الذين اطلعوا على هذا الكتاب من ظنوا أن لرستم وغيره من الأشخاص الخرافيين وجوداً حقيقياً كوجود سابور وغيره من الأشخاص الحقيقيين ، (١) .

ويقال إن هذا التاريخ يبدأ من عهد أول ملك خرافي من ملوك

(١) انظر مقدمة الأستاذ تولدك لتاريخ الطبري .

فارس وهو الملك ، كيومرت ، وينتهي إلى عهد كسرى الثاني وهو
كسرى أبرويز .

ولكن متى كتب هذا التاريخ ؟ ومن هو هذا الشخص الذي أتته
بعد ذلك ؟

يقول الأستاذ نولديك في كلامه عن الشهنامة « إن الخداينامة إنما
كتبت في عهد كسرى الأول وهو كسرى أنوشروان ، ولكنها لم تتم
إلا في عهد يزدجرد الثالث ، وإن الذي أتمها هو دهقان من دهاقين
الفرس يعرف باسم « دانشوار Danishwar » . ثم قال بعد ذلك
« ولست واثقاً بكل الثقة من هذا الاسم — وهو دانشوار — فرمنا
كان نعتاً معناه عالم أو رجل ذو معرفة . ومن الإسير على من يقرأون
الشهنامة أن يأخذوا من كلام الفردوسي في بعضها أنه إنما كان يسمى
بهذا الاسم كل دهقان من دهاقين الفرس يكون من عمله جمع القصص
التي تنسب إلى ملوكهم » .

ويؤخذ من عبارات الأستاذ نولديك أن الخداينامة نفسها كانت من
المصادر التي اعتمدت عليها قصة الفرس الجالدة وهي « الشاهنامة »
للفردوسي — وإن كان جميع الباحثين يوشكون أن يجمعوا على أن
الترجمة العربية لابن المقفع لم تكن أحد المصادر التي اعتمد عليها
الشاعر الفارسي .

كما يؤخذ من عبارات الأستاذ نولديك أن الخداينامة إنما بدئت
في عهد كسرى أنوشروان . ثم كانت تكبر شيئاً فشيئاً إلى عهد
يزدجرد الثالث . ويظهر أن الذي أتمها مجهول من دهاقين الفرس ،

ليس من شك في أنه كان عالماً بتاريخهم ، مشغلاً بجميع تراثهم ، شديد
المحافظة على هذا التراث .

أظنك الآن أدركت صورة واضحة نوعاً ما لهذا الكتاب الذي
اتجه ابن المقفع إلى ترجمته .

ولكن هذه الترجمة نفسها ، مثل كثير من التراجم غيرها كان
نصيبها الضياع !

الآيين نامه :

أما كتاب الآيين نامه فاعلمه كذلك من خير الكتب التي كانت تعين
الباحثين على فهم الحالة الداخلية لبلاد فارس لو أنهم ظفروا به
واطلعوا عليه .

ولكن ماذا كانوا يعنون بكلمة « آيين » وهل بقي هذا المعنى زماناً
لم يتطور ؟

يقول الأستاذ اينوستراسيف قلاعن المسعودي في كتابه التنبيه
والإشراف ، وعن الأسعدي في كتابه لغات الفرس ، إن كلمة آيين
معناها رسم أو اختط ، . ويقول الأستاذ أحمد زكي « باشا » في كتاب
التاج الذي نسه إلى الجاحظ . والآيين كلمة فارسية عربية العرب ،
واستعملوها ، ومعناها القانون أو العادة . . . وفي الكشف « ليس
من آيين الملوك استراق الظفر » .

ثم قد شاع الكلمة عند العرب حتى أن ميار الديلمي الذي أسلم على يد الشريف الرضي قال :

بجمع الخريت حولا أمره وهو لم يأخذ لها آيته
وعلى هذا فالكلمة فارسية ومن معانيها ، الخطه ، أو ، العادة ،
أو ما شاكل ذلك .

وقد يدلنا معنى هذه الكلمة على موضوع الكتاب الذي سمي بها .
فعله مثلا أن يكون مكتوبا في قوانين الفرس وآداب الفرس . ولعله
مثلا يكون مكتوبا في مراسيم الملوك وعاداتهم في حالاتهم المختلفة
ونحو ذلك .

ومن النصوص القليلة التي يمكن أن نظفر بها في بعض المصادر
المشيرة إلى هذا الكتاب ، يمكننا كذلك أن نعرف شيئا ولو قليلا
عن موضوعه .

فإن قتيبة مثلا يقول ، وقرأت في الآين : . وقد جرت السنة في
المحاربة أن يوضع من كان من الجند أعسر في الميسرة ليكون لقاءه
يسرا ، ورميه شذرا . وأن يكون اللقاء من الفرسان قدما ، وترك
ذلك على حال ممايلة أو مجانبة ، وأن يرتاد للقلب مكانا مشرقا ، ويلتمس
وضعه فيه . فإن أصحاب الميمنة والميسرة لا يقهرون ولا يغلبون ،
وذلك في نص طويل يقع في ثلاث صفحات من كتاب عيون
الآخبار .

وإن قتيبة نفسه يقول ، وقرأت في الآين أن من إجابة الرمي

بالنشاب في حالة العلم إمساك المتعلم القوس بيده اليسرى وقوة عضده
الأيسر ، والنشابة بيده اليمنى وقوة عضده الأيمن

ثم يقول : وقرأت في الآيين : من إجادة الضرب بالصولجان أن
يضرب الكرة قدما ضرب خلسة يدير فيه يده إلى أذنه ، ويميل صولجانه
إلى أسفل صدره

وبما يشير في هذا الكتاب إلى بعض العقائد قوله : وقرأت في
الآيين : كانت العجم تقول : إذا تحولت السباع والطير الجبلية عن
أماكنها ومواضعها ، دلت بذلك على أن المشتى سيشتد ويتفاقم ، وإذا
نقلت الجرذان برأ أو شعيراً أو طعاماً إلى رب بيت رزق الزيادة في
ماله وولده وإذا شبت النار شوباً كالصخب دل ذلك على فرح
شديد ، وإذا شبت شوباً كالبكاء دل ذلك على حزن ، وأما النار التي
تشتعل في أسفل القدور فإنها تدل على أمطار (١) .

ولستأ ندرى هل كان ابن قتيبة ينقل هذه النصوص من ترجمة
ابن المقفع العربية أو كان ينقلها من غيرها ؟ ومهما يكن من أمر فالذي
نعله عن ابن قتيبة هذا أنه ربما كان لا يتوخى الدقة في النقل ، كما تبين
لنا ذلك من مقابلة النصوص التي اقتبسها من كتاب كيلة ودمنة .

إلى الآن أرى أنني حدثتك عن كتب ابن المقفع جميعها أو قل
مررت بك مرأ سريعاً على أكثر هذه الكتب . ولكنني حتى الآن لم
أحدثك قليلاً أو كثيراً عن كتاب كيلة ودمنة .

(١) تجد هذه النصوص في كتاب عيون الأخبار بالصفحات ١٣: ١١٢: ٣١٢

وأنت تعلم أن هذا الكتاب كان وحده مصدراً لشهرة ابن المقفع ،
وأنت تعلم أن هذا الكتاب لقي من عناية الناس قديماً وحديثاً ما لم يلقه
كتاب غيره في العربية وغير العربية ، وأنت ترى مع هذا وذاك أن
الذي أفسده على شبابنا وطلابنا شيء واحد هو أن وزارة المعارف
(سابقاً) كانت تفرضه فرضاً على الطلاب ، فيضطر هؤلاء إلى تعاطيه
كما يتعاطى الناس البواء سواء بسواء .

ولكن ستري في الفصل الآتي كيف أن كلية ودمنة — هو وحده
الكتاب الذي اشتهر به صاحبه شهرة يوشك ألا يكون لها حد ، وهو
وحده الكتاب الذي اتجهت إليه أذهان الباحثين والمفكرين والفلاسفة
والنقاد ، فكان ولا يزال مصدراً لأبحاثهم العلمية والأدبية التي
لأنهاية لها .

ومن الحق علينا هنا أن نسجل — بشيء غير قليل من الأسس — أن
المستشرقين وخدمهم أصحاب الفضل في بحث هذا الكتاب ، وأنهم
وخدمهم هم الذين عنوا به عناية خليقة بكل إكبار وإعجاب .

الفصل الثالث

كليلة ودمنة من آثار ابن المقفع

تمهيد :

ينظر الناقد الأدبي إلى القصص الحيوانية على أنه من أروع فنون الأدب . وقيل إن أول من ابتكر هذا الفن رجل اسمه (إيزوب) Aesop في القرن السادس أو السابع قبل الميلاد . وينظر اليونان إلى هذا الرجل على أنه يوناني . ويرى غيرهم أنه وزير سليمان عليه السلام ويرى آخرون أيضاً أنه لقمان الحكيم الذي ذكرته الكتب المقدسة . وسواء أصبح ذلك أم لم يصبح فالذي لا شك فيه أن ظهور القصص الحيوانية أمر طبيعي كظهور أي فن آخر من فنون الأدب . لا يحتاج النقاد والمؤرخون إلى نسبة إلى رجل بعينه ، أو إلى أمة بعينها . فليس القصص الحيوانية في الحقيقة إلا أداة واحدة من أدوات التعبير الكثيرة . بل ربما كان أداتها جميعاً إلى طبيعة الإنسان الفطرية . وهل كان الإنسان في الأطوار الأولى من أطوار الحياة البشرية أكثر من طفل تجذبه القصة الحيوانية ، ويغريه تصور الحيوان ينطق كما ينطق الإنسان ، ويفكر مثلاً يفكر ؟

على أننا لم نزل إلى اليوم نصطنع القصة الحيوانية في تعليم الأطفال ، كما نصطنعها في محادثة الكبار ، إما في أوقات الظلم والبطش ، وإما في

أوقات الحاجة إلى الإخفاء والتورية والرمز. وما أكثر ما يصنع المجاز والتشبيه في البيان ، وما أكثر ما تصطنع صيغة المبني للجهول في اللغة ، وما أكثر الدواعي التي تدعو الإنسان إلى كلتا الحالتين ؟

وعند النقاد أن القصص الحيوانى لون من هذه الألوان البيانية المختلفة . ونسج هذا كله إلى الكلام عن أروع ما خلفه لنا الأدب الإنسانى من قصص حيوانى . ونعنى به (قصص كلية ودمته) :

يقول ابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان « ويقال إن ابن المقفع هو الذى وضع كتاب كلية ودمته . وقيل إنه لم يضعه ، وإنما كان بالفارسية فنقله إلى العربية ، وإن الكلام الذى فى أول هذا الكتاب من كلامه ، (١) .

ومن حق الباحث ، أن يزيد على قول ابن خلكان ويعن فى الشك إلى أبعد من هذا الحد الذى بلغه فيسأل :

أكان ثم كتاب بالمعنى الصحيح يسمى كتاب كلية ودمته ترجمة ابن المقفع من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية ؟

أم أن حقيقة هذا الكتاب أيسر من كل ذلك : وهى أنه ربما كانت هناك حكم متفرقة عرفت أولا بأنها حكم هندية الأصل ، ثم كانت بعد متداولة بين الفرس ، ثم أصبح لابن المقفع علم كبير بهذه الحكم ، ولأمر ما قام يومئذ بجمعها فى كتاب أطلق عليه هذا الاسم ؟

كلا الأمرين محتمل بدرجة واحدة ، وكل منهما على حدته يخيل إليك لأول وهلة أنه الصحيح .

ولكن عسيت أن تقول : فاذن ظننا بدبشليم الملك ، ويديبا الفيلسوف ،
وبرزويه المتطبيب ، ويزر جهر الوزير وغيرهم من الأشخاص الذين
وردت أسماءهم في الكتاب ؟

والجواب عن ذلك : أنه ربما كانت هذه الشخصيات التي نصادفها
خيالية في مجموعها . تشبه من قريب أو بعيد شخصيات : ايزوب ،
وهوميروس عند اليونان ، أو كيومرت وغيره عند الفرس ، أو عترة
وأبي زيد الهلالي عند العامة بمصر ، وقد لا يحتاج في تأليف كتاب كهذا
إلى أن يكون هناك ملك ظالم بالفعل ، وإلى جانبه فيلسوف حكيم يعظه
ويحذره ، بل يكفي أن يخلق الخيال الشعبي كل هذه الشخصيات ، ويؤلف
حولها كل هذه القصص والروايات ، غير معتمد في ذلك على حقيقة
ثابتة من حقائق التاريخ .

فلم لاتكون هذه القصص التي نراها في كتاب كليله ودمته نوما
من (الفلكلور) الشعبي أو الأساطير الشعبية التي هي صورة دقيقة
لحياة الشعب ؟

ولم لا يكون الشعب الذي أعنيه هنا — في هذا الفرض — هو
الشعب الفارسي أو هو الشعب الإسلامي لا الهندي ؟ وإذن فلا عبرة هنا
بقول بنى Penfy : إن الذي يدلنا على أن هذه القصص هندية الأصل ،
وهو أنها وضعت على ألسنة البهايم ، والبهايم في هذه القصص تدبر
وتفكر ، وتشاء ولا تشاء ، ولا سبيل إلى تعليل ذلك إلا بتصورنا
للنظرية القائلة (بتناسخ الأرواح) ، وهي نظرية بوذية هندية قبل
كل شيء .

نعم — لا عبرة هنا بمثل هذا القول ، لأنه ليس ضرورياً — في الواقع — لكي يؤلف الهنود حكماً كهذه على السنة البهايم أن يعتقدوا في ذلك على اعتقادهم بهذه النظرية التي يشرحها (بنى) .

أترى أن اليونان حين تخيلوا الآلهة اتحدت وتزاوجت ، أو أن العرب حين تصوروا النجوم تألفت وتباينت ، أو أن المصريين حين عبدو الحيوان والكواكب على أنها كائنات تبطش وتترقق ، أو أن العامة حين أوجسوا خيفة من الغول والعنقاء . وتوهموا أنها تغضب وتتوعد ، تقول — أترى أن هؤلاء جميعاً حين وقع في روعهم ما وقع ، أو حين أبوا إلا أن يتصوروا الحيوان والجناد يريد ولا يريد ، ويخيف ولا يخيف ، يجب لذلك أن يتصوروا نظرية (تناسخ الأرواح) ؟ أظن لا . ثم ألا ترى أن باب (ايلاذ وبلاذ) من أبواب كلية ودمنة — وهو الباب الذي أجمع العلماء على أنه هندي الأصل — ليس فيه ذكر مطلقاً للبهايم الناطقة ، بل إن أشخاصه كلهم أناس أمثالنا ؟ فإذا كان القول بتناسخ الأرواح مؤثراً في قصص كلية ودمنة ، فكيف يفوته أن يصنع هذا الباب بالصيغة التي صيغ بها غيره من الأبواب الأخرى ؟

عندي إذن أنه ليس هناك ما يمنع من أن تكون أبواب كلية ودمنة ضرباً من ضروب القصص الشعبي ، وليكن هذا الشعب هندياً أو فارسياً أو عربياً أو كما شئت .

— فنحن نعرف أن كل جيل من الأجيال يجب أن يكون فيه النفس الشعبية صورة تظهر في مثل الحراقة والأساطير ، وتنسب إلى

شخص بعينه ، أو إلى أشخاص معينين ، وتكون في حقيقة الأمر من عمل الشعب كله ، بل ربما كان للشعوب الأخرى كذلك في عملها نصيب .

ألم ينشأ عن هذه القصص الشعبية كلها علم هو « علم الفلكلور » ؟
ألم يثبت هذا العلم أن لكل أمة قصصها وخيالها الذي لا يمكن أن تحيا حياة شعورية إلا به ؟ ثم تبعه علم « الفلكلور المقارن » ، فكان من عمله أن يقارن مثلاً بين القصص الذي ينسب إلى الأمة الإيرانية في عصر من عصورها والقصص الذي ينسب إلى الأمة الهندية في ذلك العصر نفسه ، وذلك على النحو الذي سقت لك مثلاً منه في الفصول الأولى من فصول هذا البحث ؟

الواقع أن العلماء ظلوا يتخبطون في ليل داج من الريب والشكوك حول كتاب كلية ودمنة ، وحول صاحبه معه . فابن النديم يذكر مثلاً أن ابن المقفع كان من السمار ، وأنه قد وضع للسامرة أمثال هذه الحكايات . وابن خلكان يذهب — كما رأيت — في تعريف الكتاب منذهب الشك بين أن يكون ابن المقفع واضعاً له ، وبين أن يكون مترجماً له .

والواقع أنني كنت مع الذين يميلون إلى أن تكون قصص كلية ودمنة ضرباً من القصص الشعبي الإسلامي لا الهندي . وكنت مع الذين يشكون في أنه وجد قبل ابن المقفع مصنف بهذه الاسم . ولكن سرعان ما رجعت عن هذا الظن حين كنت أتصل بتلك الأبحاث القيمة التي كتبت حول هذا الكتاب ، وقام بها الأساتذة :

ده ساسى ، وشوفان ، ويىكل ، وقالكونر ، وهرتل ، وبنقى ،
ونولكه ، ورس ، وجويدي ، وبروكلمان ، وشواتن وكريستسن ،
ورايث ، وغير هؤلاء .

ونحن نقرأ مثلاً فى كتاب الأخبار الطوال : أن كسرى بن هرمز
سار إلى بهرام ، حتى إذا كان على مقربة منه رأى أن يقدم إليه رجلاً
من قعائه ، ويأمره بالسير حتى يصل إلى عسكره ليتعرف أمره ، فيقف
على شيء من حيلته ، فسار الرجل وأقام فى عسكر بهرام ، وتسنى له
معرفة ما أراد ، وانصرف إلى كسرى ، فكان لما أخبره به أن بهرام
« إذا نزل المنزل ، دعا بكتاب كيلة ودمته ، فلا يزال مشكياً عليه طول
نهاره » . وهنا اتجه كسرى إلى أخواله قائلاً : « ما خفت بهرام قط
كخوفى منه الساعة ، حين أخبرت يادمانه النظر فى كتاب كيلة ودمته » (١)

فإذا صححت هذه القصة ، فإنها تدلنا على أن الفرس فى عهد كسرى
وبهرام كانوا يعرفون كتاباً باسم كيلة ودمته .

ومع ذلك فقد ظل الباحثون فى شك من هذا الكتاب حتى عثر
أحدكم - وهو الأستاذ هرتل Hertel - وسيأتى ذكر ذلك - على
بعض الأصول الهندية ، وجد أنها كتبت باللغة الهندية القديمة ، وعليها
اسم « الباشاترا » أو « المقالات الخمس » .

ومن ثم لم يعد أحد يشك فى أن بعض هذه القصص هندية الأصل ،
ولو أن ذلك لا يمنع من أن تكون هذه القصص نفسها تطورت بعد .

(١) الأخبار الطوال للدينورى ص ٨٩



أصول كلية ودمنة

- (٢) الترجمة التبتية (٣) الترجمة الفهلوية ١٥٦٠م (٤) الترجمة السريانية الأولى.
 (٥) الترجمة العربية لابن المقفع ٧٥٠م (٦) الترجمة اليونانية لسيمون ست ١٠٨٠م.
 (٧) الترجمة السلافونية القديمة (٨) الترجمة الإيطالية ١٥٨٣م (٩) الترجمة السريانية الحديثة ق. (١٠-١١) (١٠) الترجمة الإنجليزية لفالكونر ١٨٨٥م (١١) الترجمة اللاتينية الشعرية ق ١٣٠ (١٢) الترجمة العمرانية لابن المازق ١٣٠ (١٣) الترجمة المبرانية الثانية (١٤) الترجمة اللاتينية (دريكتريوم) (١٥) الترجمة الإيطالية لفوني ١٥٥٢م (١٦) الترجمة الإنجليزية لنورث ١٥٧٠م (١٧) الترجمة الأسبانية الحديثة ١٤٩٣م (١٨) الترجمة الإيطالية ١٥٤٨م (١٩) الترجمة الفرنسية ١٥٥٦م (٢٠) الترجمة الألمانية ١٥٨٣ (٢١) الترجمة الديماركية ١٦١٨ (٢٢) الترجمة الهولندية ١٦٢٢ (٢٣) الترجمة اللاتينية لريغوند ١٣١٣ (٢٤) الترجمة الأسبانية القديمة ١١٢٥ (٢٥) الترجمة التركية (٥١٠٠٠ قامة) أول القرن ١٦ (٢٦) الترجمة الفرنسية التي بدأها جلاله وأتمها كاردون ١٧٧٨ (٢٧) الترجمة الفارسية (الوارسبيل) آخر القرن ١٥ (٢٨) الترجمة الفارسية لتصرفه ١١٢٥ (٢٩) الترجمة الملقية (٣٠) الترجمة الإنجليزية ١٨١٩ (٣١) الترجمة الروسية ١٨٨٩ .

نريد إذن أن نعرف شيئاً عن بعض الأطوار التي خضعت لها تلك القصص الهامة ، ونريد قبل ذلك أن نعرف شيئاً عن أصول هذه القصص ، ونريد في أثناء هذا كله أن نعرف — ما استطعنا — كل ما كان يضاف إلى هذه القصص شيئاً فشيئاً حتى أصبحت على النحو الذي نراها عليه الآن .

ونريد مع هذا كله أن نوطن أنفسنا على الصبر . فإننا مقبلون على بحث يوشك ألا تكون له لذة غير اللذة العلية لحسب :

الأصول الهندية :

منذ فتح البريطانيون للناس باب الأدب السنسكريتي أيقنوا أن الكتاب الهندي ، وأنه كتب بلغة الهند القديمة وأعني بها اللغة السنسكريتية Sanscrit (١) .

والحق أنه إذا كان لابد لهذا الكتاب من أصل ، فإن يكون هذا الأصل هندياً أقرب من أن يكون فارسياً ، ولك أن تبحث هذا الكتاب فلن تجد فيه آثار للجوسية أو لعبادة النار ، ولا آثاراً ولو ضعيفة جداً — كما يقول دده ساسي ، العقيدة الفرس في دأهرمان ، و دأهورامزدا ، ولا إشارة ولو طفيفة إلى دالأويستا ، أو لمؤلفها ، ولا ذكراً دلكيومرت ، أو دجمشيد ، أو درستم ، أو دالضحاك ، أو دلدارا ، وغير هؤلاء من ملوك الفرس وأبطالهم ، ولا ذكراً

(١) وهي لغة العلم والأدب في بلاد الهند قديماً . أو هي اللغة التي يظهر أن نسبتها إلى البركيتيه Pracrit كنسبة اللغة العربية عندنا في مصر إلى اللغة العامية .

« النيروز » ، وغيره من الأعياد الفارسية ، ولا ذكرا لصنوف الحيوان
الرموزية المذكورة في كتب زرادشتا .

ولكنك واجد على العكس من ذلك بعض الآثار الهندية واضحة
في هذا الكتاب ، منبئة عن أصله الهندي : ففيه ذكر للدراويش
والرهبان ، وفيه ذكر لبعض تلك الكلمات التي يلقيها هؤلاء على الثعبان —
وذلك في مثل قصة الحية والضفدع وغيرها من القصص التي تلامس العقل
الهندي والخلق الهندي .

وقصة « الناسك وابن عرس » ، تذكر الباحثين بالنار المطهرة
والحيوان المقدس . وقصة اللبوة الممتعة عن أكل اللحم تذكرهم بتلك
الفكرة الفلسفية البوذية الأصل ، وإن كانت هذه الفكرة نفسها قد
وجدت بعد في مذهب المانوية ، كما ذكرت .

بل إن من العلماء والباحثين من بحثوا كذلك في اشتقاق الكلمات :
كليلة ، ودمنة ، وشترية ، فوصلوا إلى أنها كلمات هندية لا فارسية ،
وعرفوا أنها محرقة من الكلمات « دمنكا » و « كارا تاكا » و « شترياكا »
في الأصل الهندي (١) .

(١) ودعى ألخس لك ماقاله البارون ده ساسي في اشتقاق هذه الكلمات .
حيث قال مامناه والأمر يسير في الكلمتين « دمننة » و « شترية » فإن الماء التي
في نهايتهما قد حلت محل الكاف في الأصل الهندي لها وهو « دمنك » و « شترباك »
ولكن كيف فهم أن لفظ « كليلة » في النطق العربي مأخوذ من « كارا تاكا »
في النطق الهندي ؟

والأمر في هذه الكلمة الأخيرة يسير أيضا : فمن الباحثين من يرى أنه ليس هناك
ما يغتنا — أولا — من أن لفظ « كليلة » في النطق العربي كان أصله « كالالاك »
في النطق البهلوي . ثم اقلبت الكاف في آخر هذه الكلمة إلى « دهاء » كما حدث =

وربما كان أول ما عثر عليه من هذا الكتاب ، بعض قصص وجد
أنها مفرقة في ثلاثة كتب هندية قديمة وهي :

أولاً : كتاب (البانشاترا) Panchatantri أو المقالات
الخمس ، ولعل هذا هو الكتاب الذي عثر عليه الأستاذ هرتل ، وهو
يتألف من مقدمة وخمس مقالات . وتسمى كل مقالة منها « تترا »
ومعناها : (صندوق المعاني الطيبة) كما فسرهما بذلك الأستاذ بروكلمان .
وقد عثر في هذه النسخة الهندية القديمة على :

(١) باب الأسد والثور (٢) باب الحمامة المطوقة

(٣) باب البوم والغربان (٤) باب القرد والغليم

(٥) الناسك وابن عروس .

ثانياً : كتاب (المهابهاراتا) Mahabharata وقد عثر فيه على :

(١) باب الجرذ والسنور . (٢) باب الملك والطائر فزة .

(٣) « الأسد وابن آوى .

= ذلك في « دمنه » و « مشربة » . ومن ثم رأينا كلمة « كللاه » في النطق الفارسي
تتحول إلى « كليله » في النطق العربي .

ولكن الأصل الهندي هو « كاراتاكا » وليس « كللاك » . هنا يلاحظ الباحثون
أن اللام في اللفظ البهلوي غالباً ما تكون متبلة عن راء في اللفظ الهندي . فقد وجد في
المخطوطات القديمة أنهم يقولون « إيلان » و « إيلانين » في « إيران » و « إيرانيين »
وإذن فليس هناك ما يمنع من أن لفظ « كللاك » في البهلوية كان أصله « كاراراك »
في الهندية .

ولكننا قول في المرة الثالثة إن الأصل الهندي للكلمة هو « كاراتاكا » وليس
« كاراراك » . وهنا يذكر الباحثون أن الهنود يكتبون « كاراتاكا » بناءً ، ولكنهم
ينطقونها « كاراراك » براء .

وتلك إذن جميع الأبواب التي خضعت لها كلمة « كاراتاكا » في النطق الهندي حتى
أصبحت « كليله » النطق العربي .

ثالثاً : قصص عنوانها « فشنو سارنا » Vischnow Sarna ويقال
لأنهم غثروا فيها على :

(١) باب ملك الفيران .

ومن العلماء من قال فوق ذلك إن المصادر السنسكريتية لا بد أن
تحتوى أيضاً على أبواب :

(١) إيلاذوبلاذ وإيراخت . (٢) اللبوة والأسوار .

(٣) السائح والصائح . (٤) ابن الملك ورققائه (١) .

ويقول فالكونر أن للباب الأول من هذه المجموعة — وهو باب
« إيلاذوبلاذ » ذكراً بالفعل في النسخة الموجودة ببرلين من كتاب
« المقالات الخمس » . ويقول أيضاً إن هذا الباب نفسه من بين أبواب
الكتاب جميعها يجب أن يكون بوذياً قبل كل شيء . ويقال أيضاً إن
البابين الأخيرين من هذه المجموعة الأخيرة شبيهاً كذلك ببعض أبواب
« المقالات الخمس » السابقة الذكر — ولكن من الباحثين من يشكون
في نسبة الباب الأخير من هذه المجموعة ، وهو « ابن الملك ورققائه »
إلى المصادر الهندية .

وتلك هي آراء العلماء في نسبة الأبواب المذكورة إلى الهند . ولعله
يؤخذ من ذلك أن هذه الأبواب لم تكن مجموعة من قبل في كتاب ،
وأنها لم تعرف لها مؤلفاً واحداً بالذات ، وإنما هي عبارة عن قصص
متفرقة نسبها الناس قديماً إلى رجل خيالي أو حقيقي — هو هنا « بيدبا »

(١) انظر النسخة العربية التي قام بطبعها ده ساسي في النسخة التي قابل بها
جميع الطبقات التي تعرض لها في هذا البحث .

الفيلسوف ، وجعلوا الحوار بينه وبين الملك دبلشليم بمثابة السلك الذى ينظم هذه القصص ويصل بين بعضها وبعض .

ولكن من الباحثين — ومن هؤلاء د بنفى ، على وجه التمثيل — من يرى أن هذه الأبواب كلها ربما وجدت فى كتاب واحد ، وأنه ربما كان لهذا الكتاب نفسه مؤلف واحد ، وأن النسخة الأولى من هذا الكتاب قد ضاعت ، فلم يبق منها غير هذه الأشتات :

غير أنى لست أرى فى تلك القصص مثل هذا الرأى الأخير —
والذى أميل إليه فى أمرها أنها لم تظهر فى بلاد الهند بمن يجمعها فى كتاب صغير أو كبير .

ومهما يكن من أمر هذه القصص ، فيقال إنها نقلت من موطنها
الأصلى إلى بلاد الفرس . ويقال إن الذى تولى نقلها فاضل من فضلاء
تلك البلاد . ويقال إن هذا الرجل هو الذى جمع أشتاتها وتآلف له من
ذلك كتاب أذاعه فى الناس .

فترى من عسى أن يكون هذا الناقل المتصرف ؟ الذى استطاع فى
سهولة أن ينقل القصص الهندية إلى اللغة الفهلوية ؟

قيل إن هذا الناقل هو « برزويه » المتطبب . وقيل أيضا إنه
« بزرجهر » الوزير .

ولكن هذه مسألة لها شأنها فى تاريخ كلية ودمنة ، وتلك قضية
لها شرحها عند كلامنا عن النسخة الفهلوية ، وهى النسخة التى يصح فى
رأى الكثيرين أن تكون كتابا مستقلا . ثم هى النسخة التى تعيننا

نحن الآن من حيث أنها الأصل الذي يرجع كثيراً أن ابن المقفع قد اعتمد عليه .

الترجمة البهلوية :

عندى أن الفرس هم الذين ابتدعوا من المصادر الهندية التي ظفروا بها كتاباً مستقلاً ، وهو ما نعرفه باسم « كيلة ودمنة » . . . وعندى أنهم أضافوا إلى هذه القصص فصولاً كاملة ليتم لهم بها تأليف هذا الكتاب نفسه .

ولكن هل صحيح أن الفرس كانوا أسبق الأمم إلى خلق هذا الكتاب من الأصول الهندية التي ظفروا بها ؟ أو أن هؤلاء الفرس لم ينقلوا تلك القصص عن الهنود ، وإنما نقلوها عن أمة أخرى سبقت الفرس إلى هذا النقل ؟ وبعبارة أخرى : هل كان باب « بعثة برزويه إلى بلاد الهند » حقيقة تاريخية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ؟ أو أن هذا الباب كله أسطورة فارسية أضافها الفرس إلى هذه المجموعة القصصية ، حين رأوا أن يتألف لهم من هذه المجموعة كتاب سموه « كيلة ودمنة » ؟

يظهر أن الذي دعا الباحثين إلى إثارة هذه الشكوك هو أنهم عثروا أخيراً على ترجمة سريانية قديمة لهذا الكتاب يقولون إنها من عمل راهب نصراني اسمه (بود) (١) . وينتهي بعضهم إلى أن هذه الترجمة

(١) كان أول من أشار إلى النسخة هو « عبد اليسوع » أسقف نصيبين . ثم قام المستشرق الألماني بيكل Bickell بطبع هذه النسخة ، وأرفقها بترجمة لها باللغة الألمانية ومقدمة كتابها « بنقى » يقارن فيها بين النسختين السريانية والعربية . ثم لحص « فالكونر » معظم التحقيقات التي آتى بها « بنقى » في مقدمته فليرجع إلى كل ذلك من يشاء

السريانية هي التي أخذت مباشرة عن الهندية ، وأن هذه الترجمة السريانية ليست مأخوذة عن البهلوية بل لا يبعد أن يكون الفرس قد اعتمدوا على الترجمة السريانية ليس غير .

ومن القائلين بهذا الرأي الأستاذ (دينسن رس)^(١) Ross . وهو يذهب فيه إلى أن (برزويه) الذي تزعم القصة أنه صاحب الترجمة ليس غير (بود) ، وهو الراهب النصراني الذي وجد أنه صاحب الترجمة السريانية ، والذي يرجح أنه ولد في بلاد الهند ، وكان اسمه (بودا) Bondda ، فلما انتهى به المقام إلى فارس تسمى باسم برزويه ومعناها الكبير أو الجليل أو المثقف ونحو ذلك .

وعلى ذلك فإن المقفع حين عمد إلى ترجمة هذه القصص الهندية القديمة لم يكن يملك — فيما يرى الأستاذ رس — نسخة بهلوية . وإنما كان يملك نسخة سريانية هي التي تنسب إلى « بودا » السابق الذكر .

ويدعم الأستاذ رس ، قوله هذا بأراء منها : أنه ليس في النسخة العربية لابن المقفع ذكر لتلك اللغة التي ترجم عنها . على حين أن « عبد اليسوع » أسقف نصيبين — الذي كان يعيش في أواخر القرن السابع الهجري — يقول في الفهرست الذي كتبه : « إن بودا هو صاحب النسخة السريانية ، وهو الذي ترجمها عن الهندية لأغن لغة أخرى ومنها — أي من هذه الأدلة التي يسوقها رس — أنه ليس في النسخة السريانية القديمة ذكر لبعثة برزويه . فإذا كانت النسخة السريانية مأخوذة عن البهلوية فلماذا تخلو من هذا الباب ؟

(١) انظر كتابه Forward to the Ocean of Story P. 11

وهذا الرأي الذي ساقه « مرس » لا يخلو عندنا من غرابة وتصف.
ونحن نقول مع الأستاذ إقبال :

إنه وإن لم يذكر ابن المقفع اسم اللغة التي ترجم عنها فقد ثبت أن
« باب برزويه ترجمه بزرجمهر بن البختكان » من عمل ابن المقفع
نفسه — كما سيأتي ذكر ذلك — وفي ذلك إقرار خفي من ابن المقفع
بأنه اعتمد على النسخة البهلوية المنسوبة — صدقاً أو كذباً — إلى
برزويه . ويؤيد ذلك ما ذكره صاحب الفهرست . وأشار إليه أبوالمعالى
— صاحب الترجمة التي قدمت للملك بهرام الفارسي — حيث قال
« ولما رأينا أهل فارس قد ترجموا هذا الكتاب من الهندية إلى البهلوية ،
أردنا أن يكون لأهل العراق والشام والحجاز أيضاً نصيب منه ، وذلك
بترجمته إلى اللغة العربية التي هي لغتهم » .

وقد عرض إقبال — على طريقة المستشرقين في أبحاثهم — لبعض
كلمات بهلوية وجدت بالنسخة السريانية وقال : فإذا كان « بودا » قد
ترجم نسخته من السنسكريتية لا من البهلوية فكيف نحلل إذن وجود
هذه الكلمات البهلوية في النسخة السريانية ؟ (١)

(١) عن الأستاذ « بنو » في مقدمته التي كتبها عن النسخة السريانية بنقل الألفاظ
البهلوية الأصل ومنها كما يقول الأستاذ إقبال — وذلك في باب « اليوم والفرمان »
كلمة « جنداسرا » وهي اسم للمين التي تعرف « بين القمر » . فهي موجودة في النسخة
السريانية باسم « ماه خاني » وهو لفظ مركب من جزأين . « ماه » بمعنى قمر و « خاني »
بمعنى بيت . وكلا الجزأين بهلويان . وفي باب الأسد والثور لفظ « سيمرغ » واسمه
« كارودا » في « اليانغتزا » أو « المقالات الخمس » و « سيمر » في النسخة
السريانية وهذا اللفظ الأخير هو بعينه « سيمرغ » وهي كلمة فارسية ترجمها ابن المقفع
بالغناء . قال الأستاذ إقبال بعد ذلك وقد كتب « بودا » اسمي كلمة ودمنة هكذا =

وعلى ذلك فنحن نميل إذن إلى وجود نسخة متوسطة بين
السفسكريتية المنسوبة إلى بودا - ولا بد أن تكون هذه النسخة المتوسطة
بينهما هي البهلوية ليس غير .

ونعود إلى السؤال الذى مهدنا به للكلام عن الترجمة البهلوية وهو :
من عسى أن يكون هذا الرجل الذى قام بهذا المجهود الأدبي العظيم ،
وهو نقل هذه القصص من الهندية إلى البهلوية .

يقولون إن كسرى أنوشروان هو الذى سمع بهذه القصص ، وكان
هذا الملك محبا للعلم والأدب ، فاستشار وزراءه فيمن يبعث به لطلب
هذه الآثار الهندية إلى خزانة الفرس . فوقع الاختيار على طبيب
فيلسوف اسمه « برزويه ابن أهر » فقام بهذه المهمة خير قيام .

وتلك هي الرواية التى نجدتها فى النسخة العربية لابن المقفع ، والنسخة
اليونانية لسيمون سث Simon Seth والفارسية لأبي المعالي نصرالله .
وفى الأساطير الفارسية (بل كان برزويه من أشرف أطباء الفرس
وأكثرهم دراسة للكتب فقرأ فى بعضها أن بلاد الهند جبالا ،
فيها من غرائب العقاقير ما يحيى الموتى ، فما زال ذلك يدور فى رأسه ،
ويسمو بهمته إلى تطلبه وتحصيله ، حتى أخبر أنوشروان بما فى نفسه ،
واستأذنه للنهوض والسعى والظفر ببغيته . فأذن له ، وأعانه على سفرته ،
وزوده من الكتابة إلى ملك الهند ما يكون سببا فى إنجاحه ، واستقلت
به الركاب إلى واسطة الهند ، فلما دخلها وأوصل كتاب أنوشروان

« كلتك ودمك » وهذان الشكلاں أقرب إلى الرسم البهلوى والنطق البهلوى
الرسم السريانى والنطق السريانى .

إلى ملكها أكرمه وحكمه في مناه ، وأنهضه لساعته في تطلب العقاقير في
مظانها . فما زال يجد ويجهد ويتعب ويدأب ، في اجتنائها والتقاطها
وتأليفها وتركيبها ، حتى كان مثله بعد حين من الدهر - كما يقول عامة
بغداد - ما زلنا في لأشياء حتى فرغنا . واستشعر الكتابة والالتخذا لـ
فاته من مراده « وضاع من أيامه ، وتصور الخجل من صاحبه ، إذا عاد
مخفقا إلى حضرته . فسأل عن أطب الأطباء ، وأحكم الحكماء بأرض
الهند فدل على شيخ عالى السن ، فأتاه وقص عليه قصته ، وذكر له
ما قرأه في بعض الكتب من حديث رجال الهند ، واشتغالها من العقاقير
على ما ينحي الموتى . فقال له يابرزويه حفظت شيئا ، وغابت عنك
أشياء ، أما علمت أن ذلك رمز للقدمات ! والمراد بالجهال العلماء !
وبالعقاقير كلامهم الشافى ! وبالموتى الجهال ! ويعنون أن العلماء يؤدبون
الجهال بحكمهم ، فكأنهم يحيون الموتى ، وهذه الحكم محصورة في
كتاب مترجم بكليلة ودمنة ، ليس يوجد إلا في خزائن الملك (١) وهذا
كله في قصة طويلة حول هذا الطيب المزعوم ، وذكرت في التراجم
الإسبانية ، واللاتينية ، والعبرية ، وترجمة ريموند بيزييه
Raymond Beziers .

بل إن هذه الأسطورة عينها مذكورة بهذا المعنى عينه في قصة
الفرس الخالدة ، وهى قصة « الشنهامه للفردوسى ، وذلك تحت عنوان

(١) انظر أخبار ملوك الفرس من ٦٢٩ بالطبعة الأوروبية .

(إرسال برزويه إلى الهند ، لجلب العشب العجيب ، وإحضار برزويه
كتاب كلية ودمنة) (١) .

ومن الغريب أن عثر البارون دده ساسى ، على مخطوط عربى ،
وجدت فيه هذه الأسطورة أيضاً على النحو الذى رويت به فى
« قصة الشهنامه » .

ومن الغريب أن نجد هذه الأسطورة أيضاً فى الترجمة الفارسية
لأبى المعالى ، لولا أنها فى هذه الترجمة ليست منسوبة لبرزويه .
وعندنا أن الأساطير نفسها يمكن أن تحمل فى ثناياها شيئاً من الحق ،
أو أن هذا الحق نفسه يظهر من ورائها ظهوراً لا يحتمل الشك . فإذا
دلت هذه الأساطير كلها على شيء ، فهى تدلنا أولاً على أن الترجمة
البهلوية أخذت عن المصادر الهندية نفسها بدون واسطة .

فما الذى يمنع من أن يكون رجل من الفرس قد ذهب لبعض شأنه
فى بلاد كالهند ، وسمع فيها سماعاً بامر هذه القصص ، فتحركت فيه الرغبة
لنقلها إلى بلاده عند عودته ؟

وإذا كان الأمر كذلك . والراجع عندى كذلك فما الأبواب التى
قيل أن الفرس أضافوها إلى القصص الهندية حتى تألف لهم منها وما
أضافوه إليها كتاب ؟

لعل أول هذه الأبواب التى أضيفت هو « باب بعثة برزويه إلى
بلاد الهند ، وهو الباب الذى يصح أن يكون بمثابة المقدمة .
ولقد قام الأستاذ نولدكه بعد ذلك بتحقيق أثبت فيه أن الباب

(١) انظر كتاب الشاهنشاه الجزء الثانى - ص ١٥٤ و ١٥٥ طبعة دار الكتب
المصرية - الدكتور عبد الوهاب عزام .

التاسع عشر من طبعة ده ساسى - وهو باب د ملك الجرذان ، لابد أن يكون كذلك من إضافة الفرس . ولهذا الباب وجود في النسخة السريانية القديمة ، والنسخة اليونانية المنسوبة إلى سث Seth ، والنسخة الإيطالية المأخوذة عن هذه الأخيرة . ثم لا يكاد يوجد في غير هذه النسخ (١) .

ويستدل (نولدكه) على فارسية هذا الباب الذى ذكرناه بأدلة منها : أنك لا تكاد ترى علماً من الأعلام المذكورة في هذا الباب يكون نطقه هندياً ، وذلك عدا الإسمين اللذين تصدر بهما الأبواب جميعها وهما : ديشليم الملك ، ويديبا الفيلسوف ، ومنها أن عبارة د أرض البراهمة ، التى نرى لها ذكراً في هذا الباب لا يمكن أن تكون واردة في فصل كتب بأرض الهند . وإنما يجب أن يكون هذا الفصل مكتوباً في بلد آخر غيرها .

ومن هذه الأدلة أيضاً - عبارتان تشير الأولى منهما إلى جريمة من الجرائم - هى جريمة اتحار بدافع شعورى - يقول نولدكه - إنه يتفق كثيراً والدين الزرادشتى ، ولا يمكن أن يكون هذا الشعور الذى دفع إلى الجريمة هندياً بحال ما . وتشير العبارة الثانية إلى خرافة قريبة الشبه جداً بأخرى ذكرها البيرونى في كتاب من كتبه (٢) .

وإذن فباب د بعثة برزوية ، أولاً ، وباب ملك الجرذان ثانياً هما الإضافتان اللتان رجح الباحثون أنهما من عمل الفرس .

(١) فالكوفر ص ٣٤ .

(٢) فالكوفر ص ٣٨ .

ولقد قال كذلك بعض المستشرقين إن « باب برزويه » ، ترجمة
زوجهر بن البختكان ، ينبغي أن يكون من زيادات النسخة البهلوية
التي اعتمد عليها ابن المقفع .

ولكني لا أميل إلى هذا الرأي ، وإنما آخذ هنا — برأي المؤرخ
الإسلامي « أبي ریحان البيروني » — وهو الرأي الذي سأعرض له
عند الكلام على الترجمة العربية .

وستعلم منذ الآن أن الكتاب رحل من بلده إلى بلاد أخرى ،
وكان من وراء رحلاته أن أضيفت إليه أبواب لم يعرفها ، ثم كان من
وراء ذلك أن تطور الكتاب نفسه تطورات لم يكن له بد منها .

وبهذا كله تمت للكتاب رحلة عالمية كبرى ، طاف فيها بالأمم التي
تلون لها ، ومر في أثنائها بالشعوب التي أبت إلا أن يكون مطابقاً
لمزاجها . ووقف فيها الكتاب مرة على أبواب البصرة ، وتلقاه في
هذه المدينة « عبد الله بن المقفع » ، فألبسه ثوباً يوشك أن يكون جديداً
ثم أظهره للناس !

* * *

الترجمة العربية :

يقول البارون ده ساسي في بحث طريف له في هذه الترجمة :
« وربما كان من العسير علينا أن نقول : إلى أي حد استطاع
ابن المقفع أن يتحلل من النسخة البهلوية أو يبعد عنها ؟
بل ربما أن أحداً لا يجد من السهل عليه محصى أو جيه أن الخلاف

العديدة بين النسخ المأخوذة من هذه الترجمة العربية نفسها : وهو نوع من الخلاف أخشى أن يميل معه الباحث إلى الاعتقاد بأنه قد كانت هناك تراجم عربية عديدة للكتاب ، لا نسخ متعددة فقط من هذه الترجمة العربية التي عني بها ابن المقفع ، .

وقد أجاب البارون دده ساسي ، عن الشرط الأخير من سؤاله المتقدم ، فوضح لنا كيف أن الفروق عظيمة بين التراجم المتعددة ، التي قيل إنها أخذت مباشرة من الترجمة العربية لابن المقفع ، وضرب لذلك مثلا باثنتين فقط من هذه التراجم وهما : الترجمة اليونانية التي أتمها دسيمون ست ، حوالي سنة ١٠٨٠ م ، والترجمة الفارسية التي أتمها دأبو المعالي نصر الله ، حوالي سنة ١١٢٠ م .

أما الترجمة الأولى فهي — وإن لم تسلم من التغيير والمسح — فإنها قريبة الشبه بالترجمة العربية من حيث البساطة والبس الملائمين لكتاب إسلامي متقدم كابن المقفع :

وأما الترجمة الفارسية فعلى العكس من ذلك — يظهر فيها التصرف البعيد ، كما يظهر فيها أثر التغيير الذي لا بد خضعت له الترجمة العربية في مدى ثلاثة قرون ، وهي المدة التي مضت بين هذه الترجمة الفارسية ، وبين الترجمة العربية التي سبقتها .

وأما عن الشرط الأول من السؤال الذي عرضه دده ساسي ، وهو : إلى أي حد استطاع ابن المقفع أن يتحلى من النسخة البهلوية التي وصل إليها ، فأنا أزعم أن الإجابة عنه لم تعد عسيرة إلى الحد الذي تخيله .

فلقد أثبت ابن المقفع في ترجمة العربية أنه كان لا يتقيد كثيراً بالنسخة البهلوية التي اتصل بها ، كما أثبت أيضاً أنه كان يرى من وراء كتابه إلى أغراض كثيرة رمز إلى بعضها : فمنها أنه أراد أن يخاطب فيه عرباً مدججاً يظهرهم على آثار أسلافه من الفرس . ومنها أنه أراد أن يوجه الكلام فيه إلى خليفة داهية كان لبطشه وطغيانه لا يستطيع أحد أن يلفتته إلى أخطائه ومعائبه . ومنها أنه أراد أن يشكك المسلمين في دينهم الذي كان وحده مدعاة لفخرهم على غيرهم من الأمم .

فكيف كان يتسنى لابن المقفع إذن درك هذه الأغراض جميعها ، إن هو قيد نفسه بالنسخة البهلوية التي اتصل بها ؟

وكيف كان يغيب عن فطنة هذا الرجل هنا أن ترجمة دقيقة لهذه القصص لا يمكن أن يحس وجدان الناس في أيامه ، وأن ترجمة محرقة لها يمكن أن تترك أثرها واضحاً في وجدان المسلمين إذ ذاك ؟

الواقع أن ابن المقفع كان لا بد له أن يتصرف كثيراً في النسخة البهلوية القديمة . وذهب بعض الباحثين إلى أنه كان يحذف الجملة أو الفقرة بتمامها من النص البهلوي . وذهبوا إلى أنه كان يضيف الفصل الكامل إذا احتاج الأمر . والأمر قد احتاج فعلاً إلى أن يضيف ابن المقفع إلى الترجمة البهلوية هذه الأبواب :

- (١) الباب الأول في مقدمة الكتاب لعلي بن الشاه الفارسي .
- (٢) د الثالث في عرض الكتاب ترجمة عبد الله بن المقفع .
- (٣) د السادس — وهو باب الفحص عن أمر دمنة .

- (٤) الباب السادس عشر — وهو باب الناسك والضيف .
(٥) د العشرون — وهو باب البطة ومالك الحزين .
(٦) د الحادى والعشرون — وهو باب الحسامة والثعلب
ومالك الحزين . .

وأستطيع أن أزيد على هذه الأبواب الستة باباً سابعاً أميل إلى
أنه كذلك من إضافة ابن المقفع كما سيأتى ذكر ذلك بعد — وهو :
(٧) باب برزويه المتطيب ترجمة بزرجمهر .

فعلينا أن نعيد النظر إلى تلك الفصول السبعة ، لنرى أيها يصح
حقيقة أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأيها لا ينبغي أن نقول إنه من
عمله وإضافته ؟

فأما د باب مقدمة الكتاب لعلى بن الشاه الفارسى ، فأكبر الظن
أن كثيرين بعد ابن المقفع تناولوا أسلوبه — كما تناولوا أسلوب
الكتاب كله — بالتهذيب والتعديل . .

أقول ذلك حتى لا يضلنا ما نراه فى هذه المقدمة أحياناً من السجع ،
وما نراه فيه أحياناً أخرى من الإطالة التى لا تتفق وأسلوب ابن المقفع
والباب نفسه كما ترى عبارة عن مقدمة نسب فيها الكلام إلى شخص
يقال له بهنود بن سحوان ، كان يعرف باسم « على بن الشاه الفارسى » ،
والحديث فيها يدور حول ملك ظالم هو دبشليم الملك ، يعظه فيلسوف
عاقل هو بيدبا (١) وذلك على نحو يذكرنا بأسطورة ذكرت عن
الإسكندر الأكبر فى بعض كتب التاريخ هى « أن الإسكندر كان جباراً

(١) أو « ميل باى » كما فى النسخة الفرنسية . ومعناه « قدم الفيل » .

معجبا ، وكان عتا في بدء أمره عتوا شديداً واستكبر . وكان بأرض
الروم رجل من بقايا الصالحين في ذلك العصر ، حكيم فيلسوف يسمى
أرسططاليس . فلما بلغه عتو الاسكندر وفضاظته وسوء سيرته ،
أقبل من أقصى أرض الروم حتى انتهى إلى مدينة الإسكندرية . فثل
قائماً بين يديه غير هائب له فقال : أيها الجبار العاقي . ألا تخاف ربك !
ولا تعتبر بالجسارة الذين كانوا قبلك وذلك في موعظة طويلة
غضب بسببها الاسكندر غضباً شديداً ، وهم بقائلها فأودعه السجن ،
ثم أن الاسكندر راجع نفسه ، وتدبر كلامه ، فبعث إليه على خلاء .
وعلم أن ما قال هو الحق فقال لذلك العبد : فأنا أسألك أن تلزمني
لأقتبس من عليك ، وأستضيء بنور معرفتك . الخ ، (١) .

ولست أدري أكان في ذهن ابن المقفع مثل هذه الأساطير ،
فألف أسطوره هذه على مثالها ؟ أم أنه أثر بأسطوره هذه فيما أتى
بعده من الأساطير ، فجاءت هذه على مثال ما كتب ابن المقفع ؟

وكتب التاريخ كلها أو أكثرها ، تذكر وقائع الاسكندر بالهند .
وتذكر منها وقعة قتل فيها الاسكندر ملكاً هندياً باسم « فور » ، وتذكر
قصص الاسكندر مع حكيم من حكماء الهند اسمه « كند » . أما ديشليم
الملك . وأما يبيديا الفيلسوف . فليس لهما وجود في كتب التاريخ
ولا موضع للشك في أنهما شخصان خياليان ، هما من خلق المؤلف
أو المؤلفين لهذه القصص الهندية القديمة ، شأنهما في ذلك شأن

(١) الأخبار الطوال للدينوري ص ٣١ .

« بهنود بن سحوان » الذى لأشك أيضاً أنه من خلق ابن المقفع وحده
فى النسخة العربية (١) .

وأما « الباب الثالث وهو عرض الكتاب — ترجمة ابن المقفع »
فنسبته صريحة إلى هذا الرجل .

وهنا لا ينبغى أن تضلنا كلمة « ترجمة » فنظن أن الكاتب إنما ترجم
هذا الفصل ولم يؤلفه . فالظاهر أنهم كانوا يعنون بكلمة الترجمة ،
أحياناً « الوضع والتأليف » . يدلنا على ذلك قولهم : باب برزويه
المططب — ترجمة بزرجهر بن البختكان ، « فكيف يصح أن يكون هذا
الباب ترجمة أو تقلاً منسوباً إلى ذلك الوزير ، وذلك الوزير نفسه فيما
تزعـم القصة — هو الذى أمره ملك الفرس بتأليفه هذا الباب فألفه ؟ »

وأما « باب الفحص عن أمر دمنة » ، فقد فرغ « بنفى » من إثبات
أنه لا يمكن أن يكون إلا من إضافة رجل إسلامى كابن المقفع — أراد
بها أن يلائم بين أغراضه المختلفة ، كما أراد بها أن يخاطب العقل العربى
فى ذلك الوقت ، وهو العقل الذى عرف ابن المقفع جيداً أنه كان
متأثراً بمبادئ الإسلام . وبما ثبت ذلك أن باب « الأسد والثور »
فى النسخة السريانية القديمة ليس فى نهايته شيء يشير إلى محاكاة دمنة ،

(١) وعجب ألا تجد « ليهنود بن سحران » ولا لقصته ذكراً فى الترجمة الفارسية
لنصر الله ، ولا فى اليونانية لسيمون ست ، ولا فى العبرية المنسوبة إلى روين جويل
Joel اظفر الشجرة . وبذهب ده ساسى — ويوافقه على ذلك نولدكه إلى أنه إذا لم
يكن اسم « بهنود » من وضع ابن المقفع ، فإنه قد يكون « أبا القاسم على بن الشاه
الظاهرى » الذى يقول عنه صاحب القهرست : إنه من نسل الشاه بن ميكال المتوفى
عام ٣٠٢ للهجرة .

أو شيء يشير إلى عقوبته على سعيه بالفساد ، وأن باب «الأسد والثور»
أيضاً وجد في نسخة «الباتشتترا» أنه إنما ينتهي بما يدل على أن الأسد
لم يفكر في أمر «شربة» بل إنه أفسح الطريق «لدمنة» دون الثور
واستوزره .

وأما باب الناسك والضيف ، وهو باب صغير ويسير ، فيظهر
أيضاً أنه إضافة إسلامية خالصة ، ألا ترى أن الشخص القصصى فيه
وهو الناسك يعرف العبرانية ، وأن ضيفه لا يعرف هذه اللغة ؟ ثم
ألا ترى أن الناسك في هذا الباب يقدم لضيفه تمراً ، فيعجب الضيف
به ويرغب إلى مضيفه أن يأخذ منه شيئاً ليغرسه في بلاده عند عودته ؟
وهذا الباب نفسه — فوق ذلك — لا وجود له في النسخة السريانية
القديمة ، وهي النسخة التي يرجح الباحثون ، أنها مأخوذة عن المصادر
الهندية عينها !

وأما البابان العشرون والحادى والعشرون ، وهما «باب البطة
ومالك الحزين» و «باب الحمامة والثعلب ومالك الحزين» ، فهما بابان
يسيران من تلك الأبواب التي لم يجد الكاتب نفسه مشقة في إضافتهما
إلى الكتاب ، ولم يجد الباحثون بعد مشقة في الوصول إلى أنهما من
إضافة هذا الرجل وحده كذلك !

وهنا ينبغي أن تنبه إلى أن الباب الأول منهما لا وجود له إلا في
نسخة عربية واحدة ، هي وحدها النسخة التي عثر عليها ده ساسى ، وأما
النسخ العربية الأخرى فخالية من ذكر هذا الباب .

ودع عنك كل هذه الأبواب ، وانظر معى في باب «برزويه

المتطبيب - ترجمة بزرجهر ، : ويقول الأستاذ فالكونر : « ونحن نشك كثيراً في نصيب الوزير بزرجهر من كتابة هذا الفصل ، وربما كان نصيب الوزير فيه لا يزيد على أنه أمضاه ، وقصد بذلك تشريف هذا الطبيب الذي كتب الفصل من أجله ، ، وحجة الأستاذ في ذلك أن هذا الفصل يشتمل على كثير من حياة برزويه الخاصة ، وربما لم يكن للوزير علم بهذه الحياة ، .

فهو يرى إذن - ويشاركه في ذلك الأستاذ بروكلمان - أن هذا الفصل ليس من صنع بزرجهر الوزير ، وإنما هو من وضع برزويه المتطبيب .

ولكنني أذهب إلى أبعد مما ذهبنا إليه ، فأزعم لك أن هذا الفصل كله ليس من عمل الوزير ولا من عمل الطبيب ، ولكنه أثر من قلم الكاتب الإسلامي الذي ترجم هذه القصص الهندية الفارسية إلى اللسان العربي .

غير أن الأستاذ نولدكه يذهب في بحث قيم كتبه عن هذا الباب (١) مذهباً وسطاً فيقول :

« أما مقدمة برزويه فلا بد أنها موجودة في النسخة البهلوية التي وقعت لابن المقفع . . . وفي هذه المقدمة من الدلائل ما يبرهن على أن مؤلفها هو المتطبيب ، وإلا فما الذي حمل ابن المقفع مثلاً على أن

(١) وعنوان هذا البحث Burzoe Einleinting Zu dem buche Kalila we Dimna

يظهر لنا برزويه على هيئة شخص درس الطب دراسة عميقة . أليست هذه المبادئ التي ينقلها المترجم الإسلامي عن برزويه ، هي بعينها تقريباً مبادئ الطب الهندي ؟ وربما كان ابن المقفع نفسه لا يعرف منها إلا شيئاً بسيطاً ، بل ربما كان ابن المقفع يدرك أنه قد لا تعود عليه فائدة من عرض هذه المبادئ في هذا الباب .

ثم يقول نولدكه بعد ذلك : « ولكن يجب أن نلاحظ في الوقت عينه أن ابن المقفع لم يكن مترجماً دقيقاً في جميع الأحوال ، وإنما كان محرراً فحسب . . . وإذن فلا يبعد مطلقاً أن تكون في هذا الباب أشياء قليلة لا تتصل بالطبيب الفارسي ، وإنما تتصل مباشرة بالكاتب الإسلامي . وهذه الأشياء هي ما يدور من هذا الباب نفسه حول الشبه الدينية التي كان ابن المقفع يثيرها بين حين وآخر . »

ومعنى ذلك أن ما كان من هذا الباب مختصاً بالطب فهو من عمل برزويه ، وأن ما كان منه مختصاً بالشكوك الدينية فهو من عمل ابن المقفع ، وذلك بأن الشكوك الدينية لا يصح أن يعبر عنها « طبيب كان يتصل بالبلاط الملكي في فارس ، وكان يهيم كثيراً أن تكون العقيدة الرسمية للملكة هي العقيدة الصحيحة على الدوام . وإنما هذه الشكوك الدينية أثر من آثار هذا العقل الشكاك وهو عقل ابن المقفع بنوع خاص (١) . »

(١) يرجع الأستاذ نولدكه إن الفقرات التي كتبها ابن المقفع في هذا الفصل حول طبيعة الأديان إنما أتته من النظر في هذه الأسطورة التي لا نجد لها ذكراً إلا في شهادة الفردوسي ، وخلاصتها :

أنه كان في الهند ملك اسمه « كايده » Kaid رأى ما يرى النائم : كأن أربعة من =

ولكننا نقول للأستاذ نولدكه — إن الكلام في المسائل الدينية والفلسفية يستأثر بالجزء الأكبر من هذا الباب ، على حين أن الكلام في مسائل الطب لا يشغل منه إلا صفحات قليلة . فإذا كان الطبيب في رأى البعثة نولدكه — لم يكتب كل هذه العبارات المتعلقة بالشكوك الدينية ، وإذا كان الطبيب في رأيه — لم يكتب كل هذه الفقرات التى تبحث في أمور فلسفية ، فأى شيء يبق للطبيب فكتبه في هذا الباب ؟ وما دام برزويه طبيباً كما شاء خيال ابن المقفع أن يتصوره كذلك — فما الذى كان يمنع هذا الكاتب من أن يتحدث قليلا عن أفكار برزويه

الرجال يشدون بينهم قطعة لطيفة من القماش، كل إلى الجهة التى هو فيها ، وذلك دون أن يقصد الجميع إلى الضرر بهذه القطعة فلما أصبح دعا بحكيم من حكماء الهند اسمه مهران Mabran فقال له فى تعبير هذه الرؤيا . « اعلم أن القطعة من القماش هى الدين السماوى وأن هؤلاء الاربعة الدين يشدون بها قد أتوا لحفظها ، وهم يمثلون ديانات أربع . فواحدة منها هى ديانة الدهاقين أو عبدة النار — وهى الديانة المجوسية . والثانية هى ديانة موسى — وهى الديانة التى لا يرى أتباعها ديناً يفضلها ، أو يستحق أن يكون له وجود معها . والثالثة ديانة اليونان — التى يعتنقها أهل النسك والعبادة، والتى تشعر قلوب الأمراء بالانصاف والعدالة (ويقصد بها المسيحية) وأما الديانة الرابعة فتلك العقيدة التقية التى يعتنقها العرب والتى نرى أن لكل مجتهد نصيباً من الأجر . وهؤلاء الاربعة قد أتوا لحفظ الدين السماوى ، يحاول كل منهم أن يجعل الدين إلى جانبه، ومن ثم أصبحوا أعداء بعضهم لبعض » .

قلنا : ولأننا شك في أن هذه الأسطورة لم تكن معروفة عند ملوك الفرس الأقدمين، حتى فى عهد التسامح الدينى فى تاريخهم . ونحن لا نعجب من أن يعرف الفردوسى فى القرن الرابع الهجرى هذه الأسطورة نفسها . ومن أن يكتبها فى قصته الشاهنامة على هذا النحو . ولأننا نعجب كيف وصلت هذه الأسطورة من قبل إلى ابن المقفع نفسه؟ وأين ظفربها ؟ وهل من الضرورى له . لى يكتب هذه الفقرات المتعلقة بالأديان فى باب برزويه ، أن يكون له علم بهذه الأسطورة ؟

الطبية فيخيل إلى القارىء أن هذه الأفكار نفسها هندية أو فارسية ؟
ثم يصل من ذلك إلى السلام الذى يعنيه . وهو إثارة الشكوك الدينية
بهذا الأسلوب العجيب ؟

وعلى ذلك فلا ينبغي أن يكون هذا الباب كله من وضع ابن المقفع
وحده . يقول « البيرونى » :

« . . . وللهند فنون من العلم آخر كثيرة ، وكتب لاتكاد تحصى ،
ولكنى لم أحط بها علماً ، وبودى أن كنت أتمكن من ترجمة « بنج تنتتر »
وهو المعروف عندنا بكتاب كيلة ودمنه . فإنه تردد بين الفارسية
والهندية ، ثم العربية والفارسية ، على ألسنة قوم لا يؤمن بتغييرهم لإياه ،
كعبد الله بن المقفع فى زيادته باب برزويه فيه ، قاصداً تشكيك ضعيفي
العقائد فى الدين ، وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان متهماً
فيما زاد ، لم يخل من مثله فيما نقل (١) .

والذى أحرص على أن ألفت إليه النظر للمرة الثانية ، هو أنه
لا ينبغي لنا أن نتصور أن هذه الأبواب التى ترجم ابن المقفع بعضها ،
وأضاف بعضها ، هى بعينها من حيث ألفاظها وأسلوبها الأبواب التى
تقرؤها فى النسخ العربية التى بين أيدينا الآن .

فلا بد — كما يقول الأستاذ (نيكلسون) : أن نعمل حساباً لإهمال
النساخ وإضافات الشراح ، وأن تقدر تطاول العهد ومرور الزمن ،
ونعرف أن كتابة ابن المقفع فى هذه الأبواب ، كما فى غيرها من
الآثار الأدبية التى خلفها ، ينبغي أن تكون أوجز عبارة ، وأقل مؤونة

(١) انظر كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة » ص ٧٦

من تلك العبارات التي تقرأها الآن في النسخ العربية المستحدثة . (١) .
من هذا كله نعرف إلى أي حد كان ابن المقفع واسع التصرف
في النسخة البهلوية لكتاب كلية ودمنة . وبهذا كله نلتبس العذر لمن
ظنوا أن الكتاب كان من تأليف ابن المقفع لا ترجمته . ولهذا كله
نرى أن الإجابة عن الشرط الأول من سؤال ده ساسي لم تكن كما
قلت — عسيرة ولا مستعصية .

ويجدر بي قبل أن أترك الكلام عن الترجمة العربية لابن المقفع أن
أشير هنا إلى أمرين : أولهما تلك المقتبسات التي أخذها عن هذه الترجمة
ابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار ، فالحلاف عظيم بين هذه الترجمة
وبين المقتبسات ، والحلاف عظيم أيضاً بين هذه الترجمة وبين النسخ
المأخوذة منها بالذات . والحلاف عظيم كذلك بين النسخ العربية
الكثيرة المأخوذة من هذه الترجمة العربية عنها . وإذا كان الأمر
كذلك فمن العسير علينا أن نظفر بنسخة عربية نستطيع أن نقول
مطمئنين ، إنها النسخة التي صدرت عن ابن المقفع نفسه !

وأما ثاني الأمرين اللذين أشير إليهما — فهو ما قاله صاحب
كشف الظنون : من أن هناك ترجمة عربية أخرى لكتاب كلية
ودمنة ، وأنه قام بهذه الترجمة رجل اسمه (عبدالله بن هلال الأهوازي)
وأنه قدمها إلى (يحيى بن خالد البرمكي) عام ١٦٥ للهجرة — أغنى في
خلافة المهدي .

غير أن المستشرق ده ساسي يرتاب كثيراً في وجود هذه الترجمة

(١) أنظر كتاب نيكلسون A Literary of the Arabs P. 346

وعندى أنه ليس ثمة ما يمنع من وجودها ، وغاية الأمر أن مثل هذه الترجمة ولدت وتموت ، فهي لا تستطيع أن تحيا بجانب ترجمة ابن المقفع . وليت العلماء عشروا على هذه الترجمة المنسوبة للأهوازي — إن صح أن يكون لها وجود فعلي — وإذن لوضع أساس جديد لبحث الترجمة العربية التي تنسب إلى ابن المقفع وحده .

* * *

التراجم السريانية :

والباحثون يعرفون ترجمتين سريانيتين لكتاب كيلة ودمته .

(انظر الشجرة)

إحداهما قديمة ظهرت قبل النسخة العربية بمائتي عام تقريبا . ولكنها فقدت بعد ظهورها ، فلم يستطع أحد أن يستولدها . نسخة غيرها . والثانية حديثة قيل إن الذي كشفها هو المستشرق (رايت) أستاذ الآداب العربية بجامعة كبرديج ، وقام بطبعها بعد ذلك .

فأما النسخة القديمة فأول من أشار إليها كما ذكرنا هو (عبد اليسوع) أسقف نصيبين ثم كان من المستشرقين بعد من ظفروا بهذه النسخة في مدينة (مردين) ثم طبعت هذه النسخة القديمة ، ومعها ترجمة ألمانية عظيمة ، ومقدمة قيمة كتبها الأستاذ بنفى ، وعارض فيها بين الترجمتين العربية والسريانية ، ووصل من ذلك إلى نتائج لها خطرهما . والأبواب التي وجدت في هذه النسخة السريانية القديمة عشرة هي :

(١) باب الأسد والنور . (٢) باب الحمامة المطوقة .

- (٣) باب القرد والغليم . (٤) باب الناسك وابن عرس .
 (٥) باب القط والجرد . (٦) باب البوم والغربان .
 (٧) باب الملك والطائر . (٨) باب الأسد وابن آوى .
 (٩) باب ايلار . (١٠) باب ملك الفيران .

ولا يعنينا من المقدمة التي كتبها « بنفى » ، إلا قوله : إن الترجمة السريانية لا يمكن أن تكون وليدة العربية . وآية ذلك أن هذه النسخة السريانية لا تشتمل على الأبواب الأربعة الأولى من النسخ العربية ، وأن بتلك النسخة السريانية أسماء سنسكريتية لم يرد لها ذكر بنصها في النسخ العربية . فالسائل والمجيب في هذه النسخ الأخيرة هما « دبشليم الملك » و « بيدبا الفيلسوف » . والسائل والمجيب في النسخة السريانية القديمة هما « زداشتر » Zadachtar و « بيشام » Bisham . وهذا والاسمان قريبان من الاسمين السنسكريتين وهما « يوذيشتيرا » Yudhishtira و « بيشما » Bishma . ثم آية ذلك أيضاً أن باب الأسد وابن آوى صدر في هذه النسخة السريانية القديمة بما يأتي :

« وزعموا أنه في بلاد الترك ، وفي مكان يدعى رابوكان Rapukan عاش ملك قيل أنه اقترف آثاماً كثيرة ، تقمصت روحه بسببها بعد موته في جسم ثعلب ، ثم تذكرت روحه وهي في جسم الثعلب تلك الآثام التي ارتكبها صاحبها فندمت على ما فرط منها في حياته الأولى ، وآلت ألا تؤذى حيواناً ، ثم برت بوعدهما ، فلم تطعم اللحم بعد ذلك قط . »

وهذه العبارة كما هي ، وفي نفس هذا الموضع واردة في كتاب
«المهابرات» . على حين أنها في النسخ العربية مخالفة لذلك كل المخالفة .
وأما النسخة السريانية الحديثة فيقال إنها أخذت عن النسخة العربية
لابن المقفع . وقد وجد الباحثون أنهما تتفقان في أكثر الأبواب .
والأستاذ نولدكه بحث قيم حول النسخة السريانية الحديثة ، أمكنه
فيه أن يضع أيدينا في سهولة على كثير من الألفاظ السريانية التي نقلت
من العربية ، والتي دل بها المترجم السرياني على أنه لم يستطع أحيانا
أن يفهم اللفظ العربي ، فكان ينقله بلفظه تقلا لا تصرف فيه (١) .

ومهما يكن من أمر هذه النسخة السريانية الأخيرة فإن لها — مع
سوء ترجمتها وكثرة أخطائها — قيمة عظيمة في نظر العلماء ، فهي التي
تعطينا صورة دقيقة من الترجمة العربية التي نسبت إلى ابن المقفع ،
تلك الترجمة التي استخرج من بعض نسخها البارون ديه ساسي طبعته
العربية المشهورة ، وهي الطبعة التي كانت أساساً عندنا لجميع
الطباعات المصرية وغيرها من الطباعات الأخرى في أكثر بلاد الشرق .

* * *

(١) ومثال ذلك لفظ «العناء» ، ولفظ «المطوقة» ، وهما مكتوبان في النسخة
السريانية بهذا النطق عينه ولكن في حروف سريانية ليس غير . ومثال ذلك لفظ
«عداوة الجوهر» فإن المترجم يترجم كلمة الجوهر هنا بمعنى الحجر النفيس وهي تدل
على الأصل أو الطبيعة ولاحظ الأستاذ نولدكه أيضا أن المترجم السرياني كان يقرأ كلمة
«حجر» بفتح الحاء والجيم على أنها «حجر» بضم الحاء وسكون الجيم . وأنه قرأ
كلمة «الدين» بمعنى الاستدانة وهكذا .

التراجم الأخرى :

« لئن كانت البوذية صاحبة الفضل الأول في أقاصيص يديدا ، فقد كان للإسلام وحده الفضل في وصول هذه القصص إلى أوروبا . إذ بينما غابت النسخة السريانية القديمة فترة من الزمان ، فلم يكن لها عقب من بعدها ، إذا بالنسخة العربية قد ترجمت في أثناء ذلك إلى أكثر من خمس لغات هامة هي : السريانية واليونانية والعبرية والأسبانية^(١) هكذا يقول فالكونر في تعليقه على أهمية النسخة العربية واعتبارها أمّا لجميع التراجم التي عرفها العالم بعد ذلك . فلقد ضاعت الترجمة السريانية القديمة التي قيل أنها ظهرت قبل العربية بمائتي سنة ، كما ضاعت الترجمة التبتية ، التي أخذت من المصادر السنسكريتية ، ولم يظهر لها أثر . واختفت كذلك الترجمة البهلوية التي اعتمد عليها ابن المقفع ، فلم يجد الناس أمامهم غير ترجمة ابن المقفع هذه ، فأقبلوا على قتلها ، واستولوها نسخاً كثيرة لا نحتاج إلى إحصائها ، بل نجعل القارئ إلى الرسم الذي يوضح له أسماء هذه التراجم أو النسخ^(٢) .

ف هناك الترجمة الأسبانية التي قدمت إلى الفنسو الحكيم (١٢٥٢ - ١٢٨٣) م ، والتي كان ينتظر أن تكون أمّا للتراجم الأوروبية كلها ، وذلك لتوسط أسبانيا بين الشرق والغرب . « ولكن أوروبا لم تعرف هذه القصص إلا عن طريق ترجمة لاتينية عنوانها (مرشد الحياة

(١) انظر فالكونر ص ١٤ .

(٢) انظر الشجرة .

الإنسانية) نقلها في القرن الثامن نفسه يهودى اعتنق المسيحية واسمه :
جون أوف كابوا John of Capua^(١) ، .

وهناك الترجمة الانجليزية التي نشرها توماس نورث Thomas North
عام ١٥٧٠ بعنوان « الفلسفة الخلقية لدونى » .

وهناك الترجمة الفرنسية التي ظهرت عام ١٦٤٤ بعنوان « خرافات
بلباى » Fables de Pilbay ، وهي المأخوذة عن أخرى فارسية اسمها
(أنوار سهيلى » . ويقول صديقنا الأستاذ « جب » ، إن لهذه الترجمة
الفرنسية أهمية خاصة ، لأنها كانت أول اتصال لأوروبا الغربية
بالأدب الفارسي ، ولأنها كانت أحد المصادر التي استقى منها لافوتتين
قصصه المشهورة ، (٢) .

أما التراجم الفارسية الحديثة ، فمنها ما هو خلاق بأن يسمى تأليفاً
ولا يسمى ترجمة ، ومن هذه التراجم حقيقة ما عبث بها أصحابها عبثاً
بعدت به الشقة بينها وبين الترجمة الغربية والنسخ المأخوذة عن هذه
الترجمة ويظهر أن هؤلاء لم يكتفوا بذلك حتى استبدلوا باسم « كليله
« دمنه » أسماء أخرى مخالفة : فسماها أحدهم ، وهو الكاشفى باسم
« أنوار سهيلى » ، وسماها آخر ، وهو أبو مفضل باسم « عيار دانش » ،
أو ، معيار العلم . وأبقى قليل منهم على اسمها القديم ، رغم أنهم قاموا
في الوقت نفسه بتغيير جوهرى في أكثر القصص .

(١) اقلر (تراث الاسلام) ، فصل الأدب تأليف الأستاذ جب ، وترجمة
المؤلف ص ١٨٦ .

(٢) تراث الاسلام ص ١٨٧ .

ويطول بنا القول إن نحن أردنا أن نتتبع هذه القصص الهندية القديمة في رحلتها إلى أقطار الشرق والغرب ، ويطول علينا الطريق إن نحن رغبتنا في أن نقف معها حيث وقفت في كل قطر على حدة من هذه الأقطار . فحسبنا إذن أن نعرف أن كتاب هذه القصص الهندية الفارسية القديمة - أو كتاب كلية ودمنه - قد لقي من عناية الناس ما يلقه كتاب غيره في أي زمان ومكان . وحسبنا إذن أن نعرف أن عالمافرنسيا هو د فكتور شومان ، قد أحصى التراجم التي ترجمت إليها تلك القصص فإذا هي لا تقل عن ثلاثين ترجمة (١) . حسبنا كل ذلك لنعرف أن الناس كانوا ولا يزالون يميلون كثيراً إلى فكاهاتها ، ويفيدون كثيراً من روايتها ، ويقذون أذهانهم بحكمتها . حتى غدت هذه القصص ميراث العالم أجمع ، لا يختص بها بلد دون آخر من بلاد الله !

* * *

نظم كلية ودمنه

ربما كان أول نظم يعرف لكتاب كلية ودمنه هو النظم الذي ينسب إلى د أبان اللاحق ، وهو شاعر إسلامي كان من أهل البصرة وكان صديقاً للبرامكة ، وكان يميل إلى هذا النوع المستحدث من الشعر - وهو الشعر الذي كان ينظم فيه الكتب النثرية - وخاصة ما اشتمل منها على الحكم والحكايات . ونسب إليه المؤرخون أنه نظم

(١) Les Ouvrages Arabes par V. Chauvin 2ième partie P. 79.

وهو المصدر الذي نقلنا عنه التراجم الموضحة بالهجرة .

سيرة أنوشروان ، وسيرة أردشير ، وكتاب السندباد وكتاب مزدك ،
وكتاب بلوهر وبوداسف . ونظم ابان كذلك كتاب كلية ودمته ،
وقيل إنه استغرق في نظمه ثلاثة أشهر كاملة ، ثم قدمه بعد تمامه
« أربعة عشر ألف بيت » هدية إلى خالد البرمكي ، فأعطاه خالد
عشرة آلاف دينار .

وتجد في كتاب « الأوراق » للصولي شيئاً قليلاً من هذا النظم
لايكاد يعدو الثمانين بيتاً من الشعر ، ومن نظمه في باب الأسد والثور :

وإن من كان دنى النفس يرضى من الأرفع بالأنحس
كمثل الكلب الشقي البائس يفرح بالعظم العتيق اليابس
وأن أهل الفضل لا يرضيهم شيء إذا ما كان لا يغنيهم
وعلى الجملة فقد كان نظم إبان فيما يظهر سهلاً منسجماً مطاوعاً
لناظمه كل المطاوعة .

وفي « كشف الظنون » نظم ينسب إلى « سهل بن نوبخت » قيل
إنه قدمه كذلك إبيحي بن خالد البرمكي . ولستنا لم نعثر على شيء من
هذا النظم .

وهناك النظم الذي نسب إلى « ابن الهبارية » وهو الشريف
أبو يعلى محمد بن محمد بن صالح بدحمزه — ينتهي نسبه إلى عبد الله
ابن عباس ، « وكان شاعراً مجيداً حسن المقاصد » لكنه كان خفيث
اللسان ، كثير الوقوع في الناس ، لا يكاد يسلم أحد من أسانه .

وابن الهبارية هذا ، هو الذي نظم كذلك كتاب « الصادح والباغم »
نظمه على أسلوب كلية ودمته ، وربما كان من أظهر صفات هذا الشاعر

خفة روحه ، ولطافة ذوقه ، وقدرته على النظم ، حتى لقد قيل إنه نظم
كليلة ودمنة في عشرة أيام فقط !

وقد وصل إلينا هذا النظم كاملاً أو كالكامل . وليس بينه وبين
كتاب كليلة ودمنة نفسه خلاف إلا في ترتيب الأبواب . وإلا في خلو
النظم من مثل الرجل الخائف من الذئب ، وهو أول الأمثال في باب
الأسد والثور ، وخلوه من باب الحمام ومالك الحرين والثعلب ، ومن
بعض فقرات في سائر الأبواب الأخرى ، (١) .

ويذكر ابن الهبارية في مقدمة هذا النظم الذي سماه « نتائج الفطنة
في نظم كليلة ودمنة » أنه أهداه إلى أسعد ابن موسى في يوم النيروز ،
ويظهر أن ابن الهبارية وفق في نظمه توفيقاً أحسن به ، ونحراً من أجله
في مقدمة النظم على « أبان » . ومن هذا النظم قول ابن الهبارية :

والمال مقصود لدى اللئام كالكلب إذ يقنع بالعظام
والفاضل الكامل مثل الأسد يسمو على القدر البعيد الأمد
والكلب يرضى نفسه بكسرة والفيل لا يرجو الغلام كسرة !

ومن الذين نظموا كليلة ودمنة من العرب ، محمد أو أحمد الجلال ، .
ويقول الأديب الذي نشر كتاب « نتائج الفطنة » أنه رأى كذلك نسخة
من نظم الجلال بمكتبة الآباء اليسوعيين في بيروت . ويقول إنه لا يعرف
من هو الجلال ، ولا في أي زمان عاش ؟

ويذكر البارون ده ساسي أيضاً أنه وجد لكتاب كليلة ودمنة

(١) انظر المقدمة التي كتبها ناشر كتاب « نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة » .

نظما باسم « دو الحكم في أمثال الهند والعجم » ، يشتمل على تسعة آلاف بيت من الشعر . وعرف أن ناظمه هو عبد المنعم بن حصن (١) . ويقول ده ساسى أنه لا يعرف في أى عصر عاش عبد المنعم ، ولا السبب الذى من أجله نظم الكتاب ؟

وكما وجد من المسلمين من نظموا كلية ودمنة بالعربية ، فكذلك وجد من الفرس من نظموا بالفارسية ، ومن يدري لعله وجد من غير هؤلاء جميعاً من نظموا بغير هذه اللغات ؟

وهكذا اشتهر أمر كلية ودمنة ، ثم هكذا كان الخف يرث عن السلف حرصاً على الكتاب وتقديراً وإجلالاً لصاحبه .

(١) ويقال إن هذا النظم موجود الآن بالمكتبة الملكية بفينا - وأن أحد المستشرقين قد اختصه يبحث قيم .

الفصل الرابع

مصرع ابن المقفع

نقرأ في كتب التاريخ أنه قد خرج على الخليفة المنصور عمه عبد الله ابن علي ، وكان عبد الله منذ بداية الدولة العباسية والياً على الشام . بل إن عبد الله هو صاحب الفضل الأكبر في سحق القوات الأخيرة للأمويين . ولهذا ولأسباب أخرى كان عبد الله يرى أنه أحق بالخلافة من ابن أخيه الذي كان مناه بها كما كان مناه بها من قبله السفاح ، ولكن خيب المنصور ظن عمه . فغضب لذلك عمه وثار في وجهه فأراد المنصور أن يقتله بأبي مسلم — أو يقتل أبا مسلم بعمه — لأن أبا مسلم أصبح منذ ذلك الوقت خطراً على الخليفة نفسه . فذهب أبو مسلم لقتال عبد الله وهزمه بحيلة هي أنه تظاهر بأنه منصرف إلى الشام وأن أمير المؤمنين قد ولاه عليها — فجازت هذه الحيلة على جند عبد الله وقالوا لقائدهم ينبغي لنا أن نرجع للدفاع عن أبنائنا وتركوا بذلك مكانهم فاحتل أبو مسلم هذا المكان ووقعت الواقعة ودارت الدائرة على عبد الله الذي فر إلى أخيه سليمان وهو إذ ذاك بالبصرة مع أخيه عيسى بن علي وآوى الشقيقان أخاهما وخافا عليه وثبة ابن أخيهما ، ووثبته شديدة لا يؤمن جانبها ، فطفقا يكاتبان المنصور في أن يؤمنهما على عمه عبد الله ، وأتقذ سليمان من ناحيته كاتبه عمر بن

أبى حليمة في ذلك الأمر إلى الخليفة ، ورضى الخليفة أن يعطيهم الأمان
ثم أنقذ إليهم سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب وأمره أن يضيق
عليهم حتى يشخصوا بعبد الله بن علي إلى حضرته . وكان ابن المقفع
في ذلك الوقت يكتب لعيسى بن علي ، ويقال إن عيسى أمره بكتابة
الأمان لعبد الله . ويقال أيضاً إن ابن المقفع كتب الأمان وبالف
في احتراسه من كل تأويل يقع عليه فيه ، وأسرف في توكيد الأمان .
فلم يتهماً لأبي جعفر المنصور إيقاع حيلة فيه لفرط احتياط ابن المقفع .
وقيل إن الذي شق على أبي جعفر أن ابن المقفع قال على لسانه في
نسخة الأمان :

« وإن أنا نلت عبد الله بن علي أو أحداً مما أقدمه معه بصغير
من المكروه أو كبير ، أو أوصلت إلى أحد منهم ضرراً سراً أو علانية
على الوجوه والأسباب كلها تصريحاً أو كناية أو بحيلة من الحيل ، فأنا
نفي من محمد بن علي بن عبد الله ، ومولود لغير رشدة ، وقد حل لجميع
أمة محمد خلعي وحربي والبراءة مني ، ولا بيعة لي في رقاب المسلمين
ولا عهد ولا ذمة ، وقد وجب عليهم الخروج من طاعتي ، وإعانة من
ناوأني من جميع الخلق ولا موالاتة بيني وبين أحد من المسلمين ، وهو
متبرئ من الحول والقوه ، ومدع إن كان ، إنه كافر بجميع الأديان
ولتي ربه على غير دين ولا شريعة ، محرم المأكل والملبس على الوجوه
والأسباب كلها . وكتبت بخطي ولا نية لي سواء ولا يقبل الله مني إلا
إياه والوفاء به . . . (١)

(١) كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري تحت عنوان أيام المنصور .

ولكتاب الأمان نسخ كثيرة أشد من هذه النسخة في اللهجة ،
ولعلك ترى معى أن الكتاب فيه إسراف وفيه إسفاف . وأن هذا
وذاك لا يتفق وعزة الخلفاء وكرامة الخلفاء وبخاصة من كان من هؤلاء
جباراً شديد البطش كالمصور . وأنا أفهم أن أعمام الخليفة كانوا
يعرفون جيداً غدر ابن أخيه ، ويحسبون حساباً عظيماً لشره وميله
إلى القتل ، لا تأخذه فيه رحمة ولا يعرف فيه قربى . وأنا أفهم أن
يتشدد أعمام الخليفة في الأمان ولكن لا إلى هذا الحد الذى يثير من
النفوس حفاظها ويخرج عزتها وينال من كرامتها ويسلبها ميلها إلى
الخير وإيثارها للعطف ورغبتها في نسيان الإساءة !

ربما استقر في أذهان المؤرخين أن (الأمان) وحده كان علة
قتل ابن المقفع . واذلك بالغوا في وصفه وأسرفوا في حكايته ،
وتزيدوا في القول ، واستنسخوا من الأمان أشد النسخ إمعاناً في
المبالغة . وعولوا على أكثرها تهويلاً في تصوير الخطورة التى تنسب
إلى هذا الكتاب . وكثرت حول هذا الكتاب نفسه قصص وروايات
أزعم أن أحداً من أدبياتنا المعاصرين لو قرأها في كتاب الجهشيارى
وغيره من الكتب لاستطاع أن يقدم بها إلى المسرح العربى قصة
تمثيلية رائعة !

مهما يكن من الأمر فقد قيل إن أبا جعفر المنصور قرأ كتاب
الأمان فامتلات نفسه غيظاً وسأل عمن كتبه فقيل له ابن المقفع كاتب
عيسى بن على . فقال أبو جعفر : فما أحد يكفينيه ؟ ، وكان سفيان
ابن معاوية بن يزيد يضطغن على ابن المقفع أشياء كثيرة :

فمن هذه الأشياء ما أشرنا إليه من قصة المسيح الخويلدي الذي قيل إن ابن المقفع كان يكتب له قبل مجيء سفيان بن معاوية وهو الذي أوغر صدره على ابن المقفع حين أخذ هذا جانب المسيح ضده . ومنها إن ابن المقفع كان يسأل سفيان عن الشيء بعد الشيء فإذا أجاب قال له (أخطأت !) وضحك منه ، فلما كثر ذلك على سفيان غضب واشتد غيظه منه ، وقال له ابن المقفع يوماً : يا ابن المعتل والله ما اكتفت أمك برجال أهل العراق حتى تعدتهم إلى أهل الشام ! . ومنها أنه كان لسفيان أنف كبير ، فكان إذا دخل عليه ابن المقفع قال : السلام عليكما : يعني بذلك سفيان وأنفة . وقال يوماً لسفيان : ما تقول في شخص مات وخلف زوجاً وزوجة أراد بذلك أن يسخر منه على مسمع من الناس ومرأى ، وقال سفيان يوماً : ما ندمت على سكوت قط ، وكان ابن المقفع جالساً فقال : الخرس زين لك فكيف تندم عليه ؟ ومن هذه الأشياء وأشباهاها يقولون أنه قد اشتد عليه حتى سفيان وحقده ، فأضمر في نفسه أن يعمل على قتله إذا أمكنه من ذلك فرصة .

وسرعان ما حانت له تلك الفرصة التي كان ينتظرها فقد كانت حادثة الأمان . ثم ما كاد يقول المنصور : وما أحد يكفيه ، وكان سفيان حاضراً حتى أجابه إلى ذلك وظفر منه بإذن في قتل ابن المقفع . ثم طفق يفسكر في أبشع الطرق للفتك بهذا الغريم والنكاية به والتشنى منه ومن سخريته اللاذعة !

هنا أترك للجيشياري يحدثنا قليلاً عن هذه المأساة الرائعة التي قتل

فيها صاحبنا فيقول : إنه في ذات يوم قال عيسى بن علي لابن المقفع
سر إلى سفيان قتل له كيت وكيت ، فقال له : وجه معي إبراهيم بن
جبلة بن مخرمة الكندي فأبى لا آمن سفيان . فقال : كلا انطلق إليه
ولا تخف فإنه لم يكن ليعرض لك وهو يعلم مكانك مني . فقال ابن المقفع
لإبراهيم بن جبلة : انطلق بنا إلى سفيان نبغله رسالة الأمير ونسلم
عليه ، فإني لم آت من قبلنا ، وأخاف أن يظن بي مودة وعداوة
فضيا فجلسا في الديوان وجاء عمر بن جميل فجلس إليهما . فخرج غلام
لسفيان فنظر إليهم ثم رجع ثم عاد فساد عمر بن جميل وقال له : يقول
لك الأمير : ادخل الديوان فاجلس فيه ، فإذا انتصف النهار فمر بي .
فقام فدخل الديوان وجاء الأذن لإبراهيم بن جبلة فدخل ثم خرج ،
فأذن لابن المقفع ، فلما دخل عدل به إلى مقصورة أخرى فيها رجلان
أمرهما فحذباه . فقال إبراهيم لسفيان ائذن لابن المقفع . فدخل الأذن
وخرج وقال قد انصرف . . ثم قال سفيان لإبراهيم يخفي عليه الأمر
ويضله . لا شك أنه (أي ابن المقفع) أعظم كبراً من أن يقيم وقد
أذنت لك قبله ، وما أشك في أنه قد غضب ، ثم قام سفيان وقال
لإبراهيم لا تبرح مكانك . ودخل المقصورة التي فيها ابن المقفع فقال له
حين رآه ، لقد وقعت والله ! فقال ابن المقفع : أنشدك الله أيها
الأمير . فقال : أي معتلة كما ذكرت إن لم أقتلك قتلة لم يقتل بها أحد
قط ! وأمر بتور فأسجر ثم أمر بإبن المقفع فقطع منه عضو ثم ألقى
في التور وابن المقفع ينظر حتى أتى على جميع جسده . ثم أطبق عليه

التنور وقال : والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار
الآخرة (١)

وفرغ سفيان من قتله على هذه الصورة البشعة المتوحشة ، ثم عاد
إلى إبراهيم بن جبلة فأخذ يحدثه ساعة حتى انصرف : وهو بالباب
إذ لقيه غلام ابن المقفع فقال : ما فعل مولاي ؟ فقال إبراهيم : أما
رأيت ؟ قال : لا فقد دخل بعدك . قال : ما رأيت ؟ ثم قصد إبراهيم
الرجوع إلى سفيان لولا أنه منع من ذلك . فشى وإلى جانبه غلام ابن
المقفع يصيح بأعلى صوته : قتل سفيان مولاي ! وظل على تلك الحال
حتى دخل ومعه إبراهيم بن جبلة على عيسى بن علي فأنميا إليه الخبر ،
فاضطرب عيسى بن علي واهتم لهذا الحادث الجلل . وذلك في قصة
طويلة مسرقة في الطول يمكنك أن ترجع إليها في كتاب الجهمشياري
المذكور فأنا لا أستطيع أن أسرد القصة كلها لا أدع منها شيئا ما .

فالقصة نفسها لا تعنى الباحث ولكنها تعنى المؤلف القصصى .
وأنا إذن لا أكتثر لموضوعها ولا أحققه ، ولكن أعبا بما يمكن
أن نصل إليه بطريقها من النتائج وأحفل بما تدلنا عليه القصة نفسها
من دلالات :

ومن هذه النتائج التي نصل إليها أن ابن المقفع كان يعتزم جانب
المعارضة الخفية ضد الخليفة المنصور وليس شك في أن صاحبنا
كان يائسا من أن يكون كاتباً في ديوان الخلافة . وأنه كان يكره رجال

(١) كتاب الوزراء والكتاب ص ١١٩ .

هذه الخلاقة الجديدة ، يصانهم ويحتلمهم فكان ينتهز كل فرصة
للتعريض بهم والتشهير بأعمالهم ليسخر منهم ويضحك منهم الناس ...
ومن المحتمل — وهذا ما أرجحه ترجيحاً يوشك أن يكون عنبدى
كاليقين — أنه كان يتوقع نجاح عبد الله بن علي عم المنصور ، ويمنى
نفسه بظفر هذا الرجل بالخلاقة . ففعل إذا ما تم له الظفر بها أن يده
إليه أخواه عيسى وسليمان ويشيرا عليه بأن يتخذ ابن المقفع وزيراً له .
وابن المقفع في ذلك يتأثر صديقه عبد الحميد بن يحيى الكاتب ، ويضع
في ذهنه قصة هذا الكاتب مع مروان بن محمد ، فقد كان عبد الحميد
يكتب لمروان قبل أن يحظى بالخلاقة ، فلما ظفر بها مروان لم ينس أن
يحرص على عبد الحميد ، وأنا أزعـم أن ابن المقفع كان يتوقع أن ينال
من أعمام المنصور ما ناله عبد الحميد من ذلك الخليفة الأموي . من
أجل ذلك التزم جانب عيسى وسليمان وعبد الله يناضل دونهم ويدفع
عن حقوقهم ويقول في نفسه : إن كان ولا بد من أن تصير الخلاقة
إلى العباسيين فخير لي أن تصير إلى أحد أعمام المنصور من أن تصل
إلى المنصور نفسه .

ومن الأمور التي تدلنا عليها قصة (الأمان) أن المنصور كان
رجلاً ميكيا في السياسة ، والحق أن حياة هذا الخليفة — ونخص بالذكر
الجانب الخفي من هذه الحياة — تدل دلالة واضحة على نزعة ، وتوضح
للؤرخين بجلاء كيف أصبحت الخلاقة على أيدي العباسيين ملكاً
يستهان فيه بواجبات الدين والقرا به والأخلاق معا . ولا ينظر فيه
إلا للمطامع المادية والأهواء السياسية ليس غير . ومهما يكن من أمر

قصة الأمان قالذي لا يحتمل شكاً ولا يعوزنا إلى إثبات هو أن أعمام المنصور قد احتاطوا كثيراً في أمر عبد الله سواء أكان ذلك الاحتياط كلامياً بطريق المفاوضة أم كان كتابياً بطريق الأمان . وعلى رغم هذه الحيلة العظيمة والتوقي الشديد فإن الجهمياري يعود فيحدثنا كذلك أن المنصور دفع بعمه هذا إلى رجل — كان المنصور نفسه يبغضه أشد البغض واسمه عيسى بن موسى — وأمره سرّاً أن يقتله .

فدعا عيسى بن موسى بكاتبه يونس بن فدوة ، وقال له إن المنصور أمرني سرّاً أن أقتل عمه عبد الله . فقال له يونس : أنشدك الله ألا تفعل فإنه يريد أن يقتلك ، ويقتله ، لأنه أمرك بقتله سرّاً ويحجرك إياه في العلانية (١) ففعل عيسى بنصيحة كاتبه ولم يقتل عبد الله بن علي . وأما أبو جعفر فإنه دس إلى عمومته من أخبرهم بأن عيسى قتل أخاهم عبد الله . فأسرعوا إليه ودعا المنصور بعيسى على الفور ، فطالبوه بأخيهم وكادوا يقتلونه به ظلماً لولا أنه أوقف الخليفة على الأمر وأعلمه أنه لم يقتل عمه بالفعل . فاستحي المنصور من نفسه حين حبطت حيلته وظهرت خيائته .

وفي تاريخ ابن الأثير : أنه لما عزل المنصور عمه سليمان عن البصرة اختفى عنده أخوه عبد الله خوفاً من الخليفة . فبلغ ذلك المنصور فأرسل سليمان وعيسى في إشخاص عبد الله وأعطاهما الأمان له فخرج سليمان وعيسى بعبد الله حتى قدم المنصور . فأذن لسليمان وعيسى فدخلا عليه وسألاه الإذن لعبد الله ، فأجابهما في ذلك وكان

(١) كتاب الوزراء والكتاب ص ١٤٦ .

قد هيا له مكاناً في قصره — ونهض المنصور وقال لسليمان وعيسى
خذوا عبد الله معكما — فلما خرجا لم يجداه . وأخذ عبد الله بن علي
وسجن ثم قتل في السجن ١ ، (١) .

ومن الغريب أن الشبه عظيم بين هذه الرواية الأخيرة في قتل
عبد الله بن وبين الرواية التي ساقها إلينا الجهشيارى في قتل ابن المقفع
والحق أن هذه المؤامرات التي كثرت في أيام المنصور من شأنها أن
تبعث على الدهشة وأن تثير خيال العامة والخاصة وأن تمكن هؤلاء
وأولئك من خلق القصص الكثيرة والروايات المعقدة — ومن يدرى
لعل المؤرخين أخذوا بتلك القصص والروايات — ومن بينها قصة
الآمان التي نحن بصددنا الآن — وحملهم على الأخذ بها أن هذا
الكتاب نفسه وهو كتاب الآمان ربما كان السبب المباشر لقتل
ابن المقفع .

والواقع أنه كانت هناك أسباب كثيرة لقتل ابن المقفع — لا يبعد
أن يكون كتاب الآمان واحداً منها — ولكنني أستبعد أن يكون هذا
الكتاب هو ما تذرعه به المنصور في قتل الرجل .

فعندي أن المنصور لم يتذرعه بكتاب الآمان في قتل الرجل ولكنه
حين أراد قتله إنما تذرعه بسبب واحد قبل كل شيء هو الزندقة أو هو
شهرة ابن المقفع بهذه الصفة ، وأنا أرجح أنه كان للزندقة في ذلك
الوقت معنى فوق المعنى الذي نفهمه الآن منها . أرجح أنه كان لها معنى
الخروج على الدين ومعنى الخروج على السلطة القائمة معاً ، فربما كان

لها معنى (الحياة العظمى) وهى الكلمة التى كان يقتل بسببها فى العصور الوسطى كل من كان يتهم بها ، مهما كانت قرابته عظيمة من الملك ، ومهما كان نفوذه قوياً فى البلاط . نعم كان للزندقة معنى الخروج على الحكومة ، وكان الزنادقة فى نظر الحكومة مضدر شر عظيم لها . وكان الخلفاء العباسيون يراقبون حركة الزندقة مراقبة شديدة لا تعرف اللين وكانوا يأتون أفعالاً قريبة الشبه بما كانت تفعله حكومة الرومان قديماً فى عهد قسطنطين وغيره من الأباطرة الرومانيين . حين كان هؤلاء ينفون الهراطقة من المدن ، وكانوا يحرقون كتبهم ويحرمون على الناس معاملتهم ولا يقبلون منهم أن يتطوعوا فى الجيش .

قد تقول : وإذا كان ابن المقفع مشهوراً بالزندقة التى كانت تحمل كل هذا المعنى فلماذا يقتله المنصور غدراً وبطريق المؤامرة ؟ وكان يكفى أن يتدرب بهذه التهمة الكبرى فيقتله جهراً ويعلم من الناس جميعاً وأقول : أتى أرجح أن المنصور إنما قتل صاحبنا بصورة أدنى إلى الصراحة وأتى من أجل ذلك أرى فى قصة الأمان أسطورة أو كالأسطورة . ولا أفهمها إلا بأيسر مما فهمها الناس . ولا أصدق منها كل ما أضافه الناس ، وغاية القول عندى أن المنصور فكر فى التخلص من أعمامه ومن الذين يلونون بأعمامه ، فتحقق له ذلك فى عمه عبد الله كما تحقق له ذلك فى كاتب عمه عيسى بن على - وهو هنا صاحبنا عبد الله ابن المقفع .

ولئن قال زندقة - كانت من أسباب قتل الرجل - بل أزعم أنها كانت السبب الذى تدبر به المنصور فى قتله . ولا تقل لى حريص

على أن أثبت لك زندقة ابن المقفع . وأنتى لذلك أرى قتله شاهداً على هذه الزندقة ، فلقد كان يكنى الخليفة أن يذكر عنده رجل بالزندقة حتى يعتقد إلى قتله ولو لم يكن زنديقا في حقيقته . وابن المقفع رجل فارسي يسخر من العرب ، وهو في الوقت نفسه لا ينسى أن يدبغ في الناس شيئا من أخبار أجداده من الفرس ودياتهم — كما سنرى بعد — وهو لهذه الأسباب كلها كان رجلا محسداً كثير الأعداء ، ولا بد لهؤلاء جميعا أن يكونوا وشوا به ، وأن تكون التهمة التي يلصقونها به أولا هي تهمة الزندقة .

ولعل من الأسباب التي قتلت الرجل — رسالة كتبها توشك أن تكون برنامج ثورة موجهة إلى المنصور وهي « رسالة الصحابة » وسيأتى بعد تفصيلها . ويقول أستاذنا طه حسين (١) إنها وحدها السبب في قتل ابن المقفع ، وفي هذه الرسالة نجد تشريعا جديدا من عمل الكاتب يقترحه على الخليفة ليعمل به في أمور شتى كان أهمها أمر القضاء الذي كثرت فيه الأقوال وأصبحت بسببه الدماء مباحة مرة وكان من حقها أن تحقق ، ومحرمه أخرى وقد كان من حقها أن تهدر إلى غير ذلك مما سنعرفه من المقترحات الخطيرة التي كانت حقا بمثابة ثورة عظيمة قام بها الكاتب ضد النظم القائمة ووجه فيها الكلام إلى هذا الخليفة الطاغية .

وربما كان من الأسباب التي قتلت الرجل كتاب « كليله ودمنه »

(١) وذلك في محاضراته التي جمعت بعد كتابه (من حديث الشعر والنثر) المأخذ من هذا الكتاب ص ٧٠ وما بعدها .

فقد كان ضحايا المنصور كثيرون جداً قتلهم الخليفة بالظنة وتذرع في قتلهم بتهمة الزندقة . ولا يبعد مطلقاً أن يكون ابن المقفع شاعراً بموقفه من الخليفة ، محدثاً نفسه بأن اليوم الذي يفكر فيه الخليفة في القضاء عليه قريب ، فتخيل نفسه واقفاً من هذا الخليفة موقف يديها من دبشليم الملك . ومن يدري أهل ابن المقفع لم يجد طريقة يصلح بها من اعوجاج الخليفة ويتشقى لنفسه بها — إلا أن ينقل إلى الناس كتاب كلية ودمته وهو يرجو أن يقرأه الخليفة فيعدل عن غيه وأن يقرأه غيره فيتسلى بلهوه ، وأكبر الظن أن هذا هو الغرض الرابع الذي لم يصرح به في مقدمة كتابه (فأول) هذه الأغراض الأربعة ما قصد فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة ليسارع إلى قراءته أهل الهزل (وثانيها) إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنساً لقلوب الملوك ، ويكون حرصهم عليه أشد للترفة في تلك الصور (وثالثها) أن يكون على هذه الصورة فيكثر بذلك انتساخه ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام ليتتبع بذلك المصور والناسك أبداً (ورابعها) وهو الأقصى وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة . وهنا سكنت ابن المقفع عن بيان هذا الغرض الأخير الذي وصفه بأنه الأقصى والذي كان لا يشك في أن المنصور سيفهمه ولا يغيب عن فطنته .

وعلى هذا النحو يستطيع الباحثون أن يذهبوا في تحليل مقتله مذاهب شتى وأن يضيفوا إلى تلك الأسباب كلها أسباباً أخرى . كأن يذكر أحقد الكتاب في زمانه عليه لتبوغه وتفوقه ، وكأن يذكر

ما كان يقابل به ابن المقفع من الإكرام والإعظام عند بعض الأمراء
وما كان يعامل به من الحسن عند بعضهم الآخر .

ونستطيع نحن أن نوجز هذا كله فنقول إن الذي قتل ابن المقفع
هو أنه لم يكن شخصاً غير ابن المقفع ؟ ولا تعجب من ذلك ؛ فالرجل
كان في حقيقته عدواً للعرب والعصية العربية ، مخلصاً للفرس والعصية
الفارسية ، فكان لا بد له من أن يكون في موقف عدائي للحكومة القائمة
مادام رؤساؤها من الخلفاء الذين يحتفظون بشيء من الهوى العربي
أو ينتسبون إلى أجداد من العرب ، والعرب في رأى هذا الكاتب قوم
لا يستحقون هذا السلطان . وليسوا أهلاً كالفرس لهذه العظمة والمجد .
وسترى لذلك عند كلامنا على أخلاق الرجل أنه كان شديد السخرية
من العرب والتقصص لهم ، وأنه يعتبر لذلك رأساً من رموس الشعوبية
أو أصلاً من أصول هذه الحركة التي كان من أغراضها النيل من العرب
لأنهم عرب والأشادة بالفرس لأنهم فرس .

لا نستطيع أن نقول إذن أن سبياً واحداً فقط من تلك الأسباب
كلها أدى إلى قتله لأنها اشتركت كلها في ذلك . وغاية القول أن السبب
الظاهر في قتله ربما كان قصة الأمان . ولا ينفي ذلك أن الخليفة حين
عمد إلى قتله إنما تدرع بتهمة الزندقة .

ولكن متى كان قتل ابن المقفع ؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا ؛
فيقال إن ذلك وقع بين العام الثاني والأربعين بعد المائة والعام الخامس
والأربعين بعد المائة للهجرة . ففي ذلك خلاف بين أصحاب الروايات ،
ومهما يكن من شيء فإن ابن المقفع كان رجلاً نشيطاً بعيد الصوت قد

أوشك أن يختلط بخيال الناس جميعاً في عصره وبعد عصره حتى انقسم
الناس فيه فرقاً وطوائف : طائفة تعجب به وتؤلف الأساطير حوله ،
وأخرى تذمه وتمقده عليه ، وعلى رأس هذه الطائفة الأخيرة يكون
المتعصبون من رجال الدين الذين يرون أنه قد نال من شعورهم هبة
يا لحاده وزندقته ، وأخرى بتشريعه وقوانينه ، كما سيظهر ذلك في
« رساله الصحابة » التي أشرنا إليها إن شاء الله .

أما نحن فنعتقد فيه الخير والشر ونرى فيه رجلاً مثقفاً مستنيراً
واسع العقل ، يصدر في كل أعماله عن فكرة أو مبدأ . ولهذا الأخلاق
التي يمتاز بها ابن المقفع علة وضحناها في الفصل الذي تعرضنا فيه
لأخلاقه .

خاتمة

في الأثر الأدبي لابن المقفع

مضى العصر الأموي ، ومضت معه الثقافة العربية الخالصة ، وكانت هذه الثقافة إذ ذاك مزاجاً من القرآن والحديث ، ومن النحو واللغة ، ومن الشعر والأنساب ، ومن الأخبار والنوادر ، ومن بعض السير والتواريخ . وهي ثقافة — كما ترى — بسيطة غير معقدة ، بل هي تدل على أن الأمة العربية كانت بين طريقين : طريق بداءة وسداجة قد مضى ، وطريق علوم وحضارة قد أقبل . وكان العصر الأموي نفسه كان قطرة عبرت عليها الأمة العربية من طور السهولة والفطرة إلى طور النضوج والتعقيد .

من أجل ذلك كانت — ولم تزل — هذه الثقافة العربية الخالصة حبيبة إلى القلوب ، كما كانت هذه الثقافة نفسها ولم تزل ضرورية لتكوين الأدب ، وأي أديب لم يأخذه جمال البداءة في هذا النوع من الأدب العربي الخاص ؟ بل أي أديب حرص على أن يصل بينه وبين الناس دون أن يتخرج في أول أمره على هذه الثقافة العربية البهتة ، فتعلمه كيف يعبر ، وتعلمه كيف يؤثر ، وتواتيه بما يشاء !

وابن المقفع من أولئك الذين حرصوا على أن يصلوا بينهم وبين الناس عن طريق الكتابة . فاتصل اتصالاً قوياً بالثقافة العربية التي أخذها — كما رأينا — عن آل الأهم ، وعن الأعراب الوافدين من البادية ، وعن العلماء والأدباء الذين عرفهم إذ ذاك .

وسرعان ما صحت سليقته ، وسالت له الثقافة العربية التي تعوزه ،
وظهر ظهورا واضحا في الميدان الأدبي ، شأنه في ذلك شأن غيره من
أدباء الموالى وعلناهم بوجه عام . وكان هؤلاء يأخذون اللغة العربية
من معينها ، ويستقون الأدب العربي من مصادره . فكان لا يقع لهم
من الخطأ ما وقع للعرب الذين هم أصحاب هذه اللغة !

قيل لبشار ، ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلا وقد قال فيه
شيئا استنكرته العرب من ألفاظهم وشك فيه ، وأنه ليس في شعرك
ما يشك فيه . قال : ومن أين يأتيني الخطأ ؟ وقد ولدت هنا ، ونشأت
في حجور ثمانين شيخا من فصحاء بني عقيل ، ما فيهم أحد يعرف كلمة
من الخطأ ، (١) .

وهذا الذي يقال في بشار ، يصح أن يقال مثله في ابن المقفع
بل هذا الذي قيل في الموالى بوجه عام ، هو وحده الذي جعلنا نوضح
فكرة الفن الذي نشأ بينهما وهو فن الكتابة ،

ألم أقل إن أسلوب ابن المقفع هو أسلوب الحديث الممتاز ؟
والحديث الممتاز لا يكون إلا خطابة أو جدلا ومناظرة . ومع ذلك
فالفرق عظيم بين هاتين : ف لغة الخطابة أميل إلى الإيجاز ، ولغة المناظرة
والجدل أميل إلى الإسهاب ، وأثر الأولى واضح في كاتب كابن المقفع ،
وأثر الثانية أوضح في رجل كالجاحظ .

من أجل ذلك وصف أسلوب الجاحظ بالإطالة والإيضاح اللذين

(١) الأغاني ج ٣ ص ٢٦ .

كانا يأتيانه من رغبته في توليد المعاني ، كما كانا يأتيانه من أنه رجل
جدل ومناظرة ولجاج واستقصاء . فلقد كان الجاحظ من زعماء المعتزلة
والمعتزلة كانوا حزب الدولة ، والدولة كانت تشجع هذا الحزب الذي
تولى أمر الرد على الفرق الدينية المتناحرة إذ ذاك .

أما فن ابن المقفع فلم يكن بهذه المرونة ، ولا كان يعرف هذه الإطالة
بل هو أدنى إلى الإيجاز : فيه احتفاء كثير بالمعنى ، وفيه عناية باختبار
اللفظ ، لا يتكلف فيه سجعا ، ولا يعرف فيه زينة ، ولا يكثر فيه
المؤونة ولذا أقبل عليه الناس .

وبقي الناس على هذه الحالة إلى عصر الجاحظ ، فلما أتى الجاحظ
لم يكن من السهل عليه أن يصرف عنايتهم إلى أسلوبه الجديد بدون أن
يتعب تعباً ظاهراً في إحداث تغيير جديد في ذوقهم الأدبي .

وظل أسلوب ابن المقفع رمزاً للكتابة الكلاسيكية ، القديمة ،
وفي الناس طائفة تحن أبداً إلى القديم والقضاء .

— ومن أجل ذلك بقي أسلوبه مثلاً يحتذى في البلاغة العربية ،
وبقيت كتبه معينا يستقى منه الكتاب والشعراء على السواء . واشتطاعت
آداب ابن المقفع أن تغذى عصوراً طويلة من عصور الأدب العربي ،
وعاش الأدباء قروناً على تلك الثروة الهائلة ، وتلك الثروة نفسها
كالبر — كلما احتفروا الواردون وجدوا فيه ماء صافيا — أطفأوا
منه ظمأهم ، وشفوا منه غليلهم ، وتكاثروا عليه غيرهم — والمورد
العذب كثير الزحام !

فأما « الشعراء » ، فمنهم من ظفر بآداب ابن المقفع فنظم بعضها ،

وكأنه أراد أن يقوم على درسها ومعرفتها ، فأخذته بسحرها وجمالها ، فلم يكفه أن عرفها واستوعبها ، حتى أحب فأخرجها في هذه الآثواب وكان من هؤلاء « أبان بن عبد الحميد اللاحق » ، الذي نعتبه من أخلص تلاميذ ابن المقفع — تربطهما جنسية واحدة ، ويتفقان في نزعة واحدة ، ويجمعهما غرض واحد ، وهو إعلاء كلمة الفرس .

وقد رأيت أنه نظم « كلية ودمته » ورأيت أنه نظم كتاب « مزدك » ، ثم قيل إنه نظم « سيرة أردشير » ، ولا نعرف لمن تنسب هذه السيرة — بل لا نعرف شيئاً عن هذه الأخيرة — ولو أنها لا تخرج عن كونها كتاباً — كما قلنا — في تاريخ هذا الملك .

ومن الشعراء من اتفَعُوا بآداب ابن المقفع بطريقة أخرى ، وهي أنهم كانوا يعمدون إلى كتبه ، يأخذون ما شاءوا من حكمتها . ويزينون أشعارهم بعبارتها ، بل إن منهم من كان لا يفعل أكثر من أن يصوغ هذه الحكم نفسها في أسلوب شعري لا ثرى .

ومن هؤلاء — مثلاً — شاعر عربي تغلب اسمه (كلثوم ابن عمرو ابن أيوب) ، وكان مشهوراً (بالعتابي) ، وكان العتابي هذا مثقفاً بالثقافة الفارسية ، وكان فيما يظهر كثير الاطلاع في آداب ابن المقفع بنوع خاص . وظهر أثر ذلك في نظمه وثره على السواء .

بل ربما كان من أولئك الشعراء الذين تأثروا بحكم ابن المقفع أيضاً (أبو العتاهية) و (صالح بن عبد القدوس) ومن إليهما من شعراء الزهد والتصوف . فهما قيل في الحكم المنسوبة إلى هؤلاء ، فلا مراء في أن أكثرها مأخوذ من كتب ابن المقفع بالذات .

وأما الكتاب ، وجميعهم يدينون بزعامة ابن المقفع ، فتأثيره
فيهم واضح لا يحتاج إلى بيان . وابن المقفع هو وحده الذي أدرك
عصر الانتقال من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ، هو وحده
الذي شعر يومئذ بحاجة هذه الدولة الناشئة إلى ثقافة أخرى غير الثقافة
التي شاعتها الدولة الزائلة — ونعني بها الثقافة العربية ، ثم هو من الذين
شرعوا للكتاب يومئذ شرعة جديدة — هي الأخذ بثقافات كثيرة ،
وعدم الاكتفاء بالثقافة العربية البسيطة — تلك الثقافة التي كان يكتفي
بها — أوبعضها — الشعراء في ذلك الوقت ، ثم كان هو أسبق الكتاب
جميعاً إلى الآداب الفارسية ، يأخذها من منابعها الأصلية ، ويكتبها
لهم بطريقة تثير اهتمامهم وتدعو إلى إعجابهم وتضطرهم إلى العناية
العظمى بهذه الآداب .

فأبان ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وابن عبد ربه ، والطرموشي ،
وابن حزم . والنويري : كل هؤلاء وغيرهم قرأوا كتب ابن المقفع
وكلهم كان لهذا الكاتب أثر في مؤلفاتهم ليس إلى إنكاره من سبيل .
أما دأبان ، فقلما تعرف شيئاً لم يكن قد أخذه عن أستاذه كاعلمنا .

وأما الجاحظ ، فقد كان معجباً بهذه الشخصية ، حاقداً عليها ،
فهو معجب بها لأنها غذته ، وهو حاقداً عليها لأنه كثيراً ما تعرض
لنقدها ، ولم يستطع أن يصرف الناس عنها إلا بعد تعب شديد .

وأما ابن قتيبة ، و ابن عبد ربه ، فقد أوشكت أن تكون
آثارهما صورة مكبرة من آداب ابن المقفع ، بل أوشكت أن تكون
آثارهما ظلاً لأدبيه الصغير والكبير :

أليس قد كان ابن المقفع يعرض مثلاً للكلام عن «السلطان» ، أو «الإخوان» ، — فلا يفعل أكثر من أن يجمع ما قاله في ذلك حكاء الفرس وعلماؤهم ، ويضم إلى هذا ما كان يصنعه من الحكم على مثالهم فتألف له من أقواله وأقوالهم مثل هذه الآداب ؟

وهل فعل ابن قتيبة وابن عبد ربه شيئاً أكثر من ذلك ؟ أظن لا ، وراك أن تقارن بين ما كتبه هذان في «عيون الأخبار» ، و«العقد الفريد» ، وبين ما كتبه ابن المقفع في الأدبين الكبير والصغير — وشاعرة في الموضوعات التي اشترك الثلاثة في تناولها — فستجد هذين الكاتبين متأثرين تأثراً واضحاً بطريقة استاذهما عبد الله بن المقفع .

وقل مثل ذلك في «سراج الملوك» للطرطوشي و«نهاية الأرب» ، للنويري و«كلمات في الأخلاق» لابن حزم . وربما كان أثر ابن المقفع أوضح في الطرطوشي منه في الآخرين . وذلك بالرغم من أنه كان لا يذكر اسم صاحبنا حتى في العبارات التي ينقلها عنه تقلاً لا تصرف فيه ، ومثلها قوله : «قال حكاء العرب والعجم : مثل مضار السلطان في جنب منافعه مثل الغيث الذي هو سقيا الله تعالى وبركات السماء وحياة الأرض ومن عليها . وقد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان . . . » إلى آخر هذه العبارة التي صرح ابن قتيبة أنه نقلها عن اليتيمة (١) .

وإن تنس لا تنسى تأثير كتابه «كليه ودمته» فلم يكتف الأدباء بنظمه وتسهيله ، حتى رأيناهم يتسابقون إلى النسخ على منواله .

(١) تجد هذه العبارة في سراج الملوك ص ٤٢ وفي عيون الأخبار ج ١ ص ٣ .

والدين قاموا بمحاكاته كثيرون نذكر منهم على وجه التمثيل :

سهل بن هرون في كتابه (عفراء وثعلبة) .

وابن الهبارية في كتابه (الصادح والباغم) .

وعبد المؤمن بن الحسن الصاغانى في كتابه (دور الحكم في أمثال الهند والعجم) .

وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن ظفر المكي النحوى الصقلى المتوفى سنة ٥٦٠ هـ — في كتابه « سلوان المطاع في عدوان الاتباع » .

وشهاب الدين « أحمد الأبيشي » في كتابه « المستطرف في كل فن مستظرف » .

وشهاب الدين الدمشقى المعروف « بعربشاه » في كتابه « فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء » .

وأبو العلاء المعرى الذى قال عنه صاحب كشف الظنون إنه ألف كتاباً أسماه « القائف » على لسان كليله ودمنه وقع في ستين كراسة ولم يكن قد تم (١) .

وأخيراً — يقال أن من الأشياء التى نسجت على مثال كليله ودمنه رسالة من رسائل « اخوان الصفا » — هى الثانية من قسم الطبيعيات، واسمها رسالة « الحيوان » (٢) .

(١) ويقال إن للقائف تفسيراً اسمه « النار » ولكن الباحثين لم يثروا لا على القائف ولا على النار .

(٢) وهى رسالة تتضمن شكوى الحيوان من الانسان وكتبت لها مقدمة قيل إنها تطور الحيوان من النبات والنبات من الجراد على نحو يذكّر بنظرية داروين فى النشوء والارتقاء . وتقع هذه الرسالة فى مائتى صفحة .

ويقولون إن الأدب العربي بالقياس إلى الآداب الأجنبية يعوزه
« القصص » ، « والواقع أننا ندهش لذلك ، ونعجب كيف أن أدبنا
العربي مقصر من هذه الناحية ، وكان خليقاً به أن يكون أسبق الآداب
جميعها إلى تأليف القصة بالمعنى الصحيح .

فهؤلاء السابقون الأولون من كتاب هذا الأدب تبشر آثارهم
بظهور فن القصة . والقصة نفسها لا تعوزها الحوادث التي تتألف منها
في كل زمان ومكان .

وليس شك في أن ابن المقفع في كتابه « كلیة ودمنة » كان أول
الذين فتحوا للناس باب « القصص » ، ثم تبعه كثيرون غيره لم يتقدموا
بالقصة نفسها مع الأسف إلى أبعد من الحد الذي وصل إليه .

ونحن نعلم أن القصة — قبل ابن المقفع — لم تكن بمهولة جهلا
تاماً . فقد وجدناها ظلاً في الأدب الجاهلي ثم وجدناها ظاهرة بوضوح
في القرآن الكريم .

أما الأدب الجاهلي فنه قصة على لسان الأرنب والضب زعموا
فيها « أن الأرنب التقطت تمرة ، فاختلستها الثعلب فأكلها ، فانطلقا إلى
الضب ، فقالت الأرنب يا أبا الحصين ، قال : سمياً دعوت . قالت :
أتينا لنختصم إليك . قال : عادلاً حكماً . قالت : أخرج إلينا . قال :
في بيته يؤتى الحكم . قالت : إني وجدت تمرة . قال : حلوة فكليها قالت :
فاختلستها الثعلب . قال : لنفسه بغى الخير . قالت فلطمته . قال : بحقك
أخذت ، قالت : فلطمني . قال حراً انتصر . قالت : فاقض بيننا :
قال : لقد قضيت . فذهبت أقواله مثلاً ، !

أرأيت إلى هذه القصة الطريفة كيف وضحت العصر الجاهلي في كل شيء ؟ أرأيت إلى هذه القصة الصغيرة كيف يمكن أن تكون صورة صادقة أملت من العصر الجاهلي بكل شيء ؟ أنا لا أعرف نثراً جاهلياً أصدق من هذه القصة في التعبير عن بيئة العربية ، والعقلية العربية ، والخلق الجاهلي والأدب الجاهلي .

وأما القرآن الكريم فقد شغل القصص حيزاً كبيراً من أجزائه بل إن من هذه القصص ما جاء على ألسنة الحيوان . وذلك مثل قوله تعالى « حتى إذا أتوا على وادى النمل ، قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون . فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين » . ولكن مهما قيل أن القصة وجدت قبل ابن المقفع ، فلا شك في أنه كان أول الذين فتحوا للناس بابها ، ولا شك في أنه كان أسبق الكتاب إلى الإكثار من قولها ، ولا شك أيضاً في أن هذه القصص الهندية المعروفة تركت أثرها في الخيال الإسلامي ، كما تركت من قبل أثرها في الخيال الفارسي .

أما أثرها في الخيال الفارسي فلأنك تقرأ في كتاب « عيون الأخبار » قصة ينقلها ابن قتيبة عن كتاب « سير العجم » . وتدهش كيف أن لهذه القصة شهاً قوياً جداً بباب « البوم والغربان » في كتاب كليله ودمنه وهو الباب الذي علبت أنه لا شك هندي لا فارسي . يقول دبشليم الملك ليديبا الفيلسوف :

« قد سمعت مثل إخوان الصفا وتعاونهم ، فأضرب لي مثل العدو الذي لا ينبغي أن يعتز به ، وإن أظهر تضرعاً وملكاً . قال الفيلسوف : من اعتز بالعدو الذي لم يزل عدواً أصابه ما أصاب البوم من الغربان » ثم يأخذ في الحديث حتى يصل إلى قصة الغراب الذي قدم نفسه لملك الغربان ، ليتتف الملك ريشه ، وي طرحه في أصل شجرة ، حتى يمر عليه البوم ، فيعمل على خدعها ، ويسوقها بحيلته إلى الهلاك . وهذا كله في قصة شبيهة كل الشبه — كما قلنا — بالقصة التي أوردها ابن قتيبة حيث يقول : « قرأت في كتاب سير العجم أن فيروز بن يزدجرد بن بهرام لما ملك سار بجنوده نحو خراسان ليغزو — أخشنوار — فلما انتهى إلى بلاده اشتد رعب أخشنوار منه وحقده له ، فناظر أصحابه ووزرائه في أمره . فقال له رجل منهم : أعطني موثقاً وعهداً تطمئن إليه نفسي أن تكفيني أهلي وولدي وتحسن إليهم ، وتخلفني فيهم ، ثم اقطع يدي ورجلي ، وألقني على طريق فيروز ، حتى يمر بي هو وأصحابه ، فأكفيك مؤوتهم ، وأورطهم مورطاً تكون فيه هلكتهم . فقال له — أخشنوار — وما الذي تنتفع به من سلامتنا وصلاح حالنا إذا أنث قد هلكت ولم تشاركنا في ذلك ؟ قال : إني قد بلغت ما كنت أحب أن أبلغه من الدنيا . وأنا موقن بأن الموت لا بد منه ، وإن تأخر أياماً قلائل ، وأحب أن أختم عمري بأفضل مما تحتم به الأعمار من النصيحة لإخواني والنسكاية في عدوي . فيشرف بذلك عني ، وأصيب سعادة وحظوة فيما أُمي . ففعل به ذلك ، وأمر به فألقي حيث وصف له . . . »

ذلك إذن مثل من أمثلة تأثر الخيال الفارسي بالقصص الهندية .
ثم إن هذه القصص الهندية نفسها قد أثرت كما قلت لك أيضاً في الخيال
الإسلامي .

أليس قد ألف هذا الخيال الإسلامي قصة « الزباء » ؟ وأنت تعلم
أن من أشخاص هذه القصة ملكا هو « جذية الأبرس » وإلى جانبه
رجل ذو حيلة ودهاء هو « قصير بن سعد اللخمى » وأن هذا الأخير
جسع أنفه وأتلف جسمه ، وفعل بنفسه الأفاعيل — وهذا كله على
نحو يذكركنا بالقصتين الهندية والفارسية اللتين رويتهما لك الآن ؟
وإذن فالصلة قوية بين « قصة الزباء » عند المسلمين و « قصة فيروز »
عند الفرس و « قصة البوم والغريبان » عند الهند . وإذن فالخيال
الإسلامي الذي فاته أن يتأثر بالأساطير اليونانية — كما قلنا — لأن
هذه الأساطير وثنية في جوهرها — كان لابد له من أن يتأثر بالخيالين
الهندي والفارسي على هذا النحو ، وكان يجب أن يكون تأثر المسلمين
عظيما بهذين الخيالين . وكان يجب أن يكون من آثار ذلك غنى في الأدب
شعره ونثره على السواء .

ولكن ترى ما الذي صرف المسلمين عن ميدان القصص ؟ ومن
الذي يصح أن يقع عليه اللوم في ذلك ؟
ليس هنا موضع الإجابة عن هذا السؤال ، ولو أن الإجابة عنه
يسيرة كل اليسر . لا أقول إننا نجد في طبيعة اللغة العربية نفسها
— فأصف هذه اللغة بسعة مادتها وكثرة اشتقاقاتها — وأقول إنها
إذن لغة الفاظ وتأتق ليس غير . وإنما أجد الجواب عن سؤال هذا
في أدباء العربية أنفسهم ، فهم وحدهم الملمون في هذا التقصير . وهم

وخدم الذين صرفوا همته إلى الألفاظ دون المعنى ، وحصروا جهودهم في الشكل دون الموضوع ، فجاءت كتاباتهم تغلب عليها الزينة والزخرف . وكان خليقاً بهم أن يتجهوا إلى تنويع الموضوع وتجديده كما اتجهوا إلى توليد الألفاظ وتحسينها .

ويكفي أن تذكر المقامة ، العربية . ويكفي أن تعلم أنها كانت فوق القصص الهندية والفارسية — تصلح أن تكون نواة أخرى للقصة الإسلامية — لولا أن أوجبت التقاليد العربية على هذه المقامة أن تكون ثراً مشتملاً على ألفاظ مسجوعة ، ومفردات لغوية توشك أن تكون بجهولة ، على حين أن موضوع « المقامة » نفسه كان شيئاً تافهاً ، يدل على أنه لم يحظ من المؤلف بشيء كثير أو قليل من العناية أو التفكير !

وإذا كان الأدب الأوروبي قد استفاد كثيراً من اتصاله بالآداب الإسلامية ، وإذا كان خير ما أفاده هذا الأدب الأوروبي من آدابنا هو ما كان موضوعه القصص الخرافية (١) ، وإذا كانت هذه القصص نفسها قد ألهمت كثيرين من أدباء أوروبا في العصور الوسطى وبعدها . وأوحى إليهم بكثير من القصص التي كانت تؤلف الأدب الشعبي الأوروبي إذ ذاك . تقول إذا كان هذا كله قد حدث لأوروبا — من اتصاله بالأدب الإسلامي — فكيف لا يحدث أضعاف ذلك للشرق وهو وحده الوارث الحقيقي لهذا الأدب ؟

ذلك مادعانا إلى العجب ، وذلك ما يجعلنا نرى في ابن المقفع بطلا من أعظم أبطال الأدب . وكيف لا يكون بطلا من خلف كل هذا

(١) اقرأ فصل (الأدب) من كتاب تراث الإسلام التي سبقت الإشارة إليه .

التراث الأدبي العظيم؟ ولم لا يكون بطلا من استطاع أن يوجه الأدباء
في عصره وبعد عصره مثل هذا التوجيه الحكيم؟

وإذا كان الأدب العربي قد أعوزه القصص بالمعنى الفني ، فليس
وزر ذلك واقعاً على ابن المقفع ، ولكن وزره يقع على الأدباء الذين
أتوا بعد ابن المقفع ، فهؤلاء الأدباء من بعده هم الذين وقفوا أنفسهم
عند الحد الذي انتهى إليه .

* * *

ودع عنك تأثير ابن المقفع في الشعراء والكتاب والقصاص .
وعد معي قليلاً إلى تأثيره في العقل الشرقي بوجه عام .

وكما اضطررنا أن نذكر الجاحظ عند كلامنا عن أثر ابن المقفع
الأدبي ، فأخذنا نوازن بينهما من ناحية الأسلوب ، فكذلك نضطر
إلى أن نذكر الجاحظ مرة أخرى عند كلامنا في أثر ابن المقفع
الفكري ، فنوازن بينهما من حيث الفكر .

ولسنا نريد هنا أن نعرض لمنهج التفكير عند الجاحظ ، وإنما
نريد أن نشير هنا إشارة خفيفة إلى طبيعة عقله بالقياس إلى ابن المقفع
فأما عقل ابن المقفع فقد رأيت أنه ينزع دائماً إلى المثل الأعلى ،
وعرفت أثر هذه النزعة في أخلاقه وكتاباته وطريقة فهمه طبائع
الناس والأشياء . وأما عقل الجاحظ فليس يعرف هذه النزعة المثالية
ولكنه رجل واقعي ، بكل ما في هذه الكلمة من معنى : فهو واقعي
في أخلاقه . لأن أخلاقه صورة مأخوذة من عصره أخذاً ليس فيه
تعديل أو تهذيب . وهو واقعي في أسلوبه لأنه يصف بهذا الأسلوب

حياة الناس في عصره وصفاً دقيقاً لا يحاول فيه أن يقترب من د مثل
أعلى ، يضعه نصب عينيه ويوجه الناس إليه ، وهو واقع في تفكيره
لأنه يفكر على طريقة غيره من سادة الأمة وقد كان هؤلاء يومئذ
يقولون - مثلاً - بالاعتزال - فالزم الجاحظ نفسه من أجل ذلك وخذه
أن يقول مثلهم ، ويدعو إلى رأيهم ، ويشجع مذهبهم بماله من قلزة
على الترسل وبلاغة في التعبير .

ويأبى أن كان الجاحظ رجلاً صحفياً ، بالمعنى الذي نفهمه نحن من
هذه الكلمة في الوقت الحاضر .

وأما ابن المقفع فإلى أن يكون فيلسوفاً أقرب منه إلى أن يكون
عالمًا أو كاتباً لحسب !

وإذن فابن المقفع من كتاب « الفكرة والمبدأ » - لا يكتب فيها
إلا لأنه مقتنع بصحتها ، أو لأنه في سبيله إلى هذا الاقتناع . وهو
في الوقت نفسه من كتاب « الشك والحيرة » ، والشك وسادة - كما يقول
الغريون - شائكة . ولكن لا تنام عليها إلا الرؤوس المنظمة .

ويأبى أن كان هذا الرجل من أوائك القليلين الذين يشغلهم البحث
دائماً عن « الحقيقة » أين هي ؟

وأنا أزعم أنه لو لا شكوك ابن المقفع الدينية ، لما كان للفرق
المنهجية التي ظهرت بعده في الدولة العباسية كل هذا الشأن . وأنا أزعم
أنه لو لا خطراته العقلية وملاحظاته الشخصية ، لما تنبّهت أذهان
« الكلاميين » بعده إلى مثل هذا الحد .

وإلا - فما هذا الكلام الذي لانهاية له في طبيعة الأديان ؟ وما هذه

البحوث التي لانهاية لها كذلك في مسألة « حرية الإرادة » ، وفي كل هذا الجدل القائم بين الفرق الدينية ، من معتزلة ومرجئة وجبرية ورافضة وخوارج ونابغة الخ .

والحق أن مسألة « حرية الإرادة » كانت من أهم المسائل التي شغلت بال الكثيرين من المفكرين على اختلاف مللهم ونحلهم ومذاهبهم في الاعتقاد والتفكير ، فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً في إرادته ، فهو مسئول حقاً عن كل أفعاله التي تصدر عنه ، وهو الذي يختار لنفسه هذه الأفعال ، ولا يختارها الله له ؟

أما الجبرية — وهم القائلون بالجبر — فقد أراحوا أنفسهم وكفوها مؤوثة البحث ، وقالوا إن الإنسان مجبر لاخير ، وأما الزنادقة — وهم أشق هذه الطوائف وأكثرهم تفكيراً في المسألة — فقد كانوا لا يريدون أن يجدوا في الإسلام حلاً لهذه المشكلة . وكان رجل منهم كائن المقفع — طويل التفكير في هذه المسألة ذاتها . ولكن يظهر أنه كغيره من الشكاكين والمتزندقين لم يشأ أن يجد الجواب عنها في « المزدكية » التي هي دين آبائه وأجداده من الفرس ، ولا في « الإسلام » وهو دين الدولة العباسية التي أظلمت . وإنما شاء ابن المقفع أن يجد حلاً لهذه المشكلة في « المانوية » نسبة إلى « مانى » وهو من سبقت الإشارة إليه في هذا البحث .

وانظر مرة أخرى إلى الرسالة التي نسبت إلى ابن المقفع في الزندقة والتي رد عليها القاسم بن إبراهيم الزيدى تنهض دليلاً على ما أقول ، فإذا كان شيء يستحق التفاتنا في هذه الرسالة ، فإن هذا الشيء

وهو حديث ابن المقفع عن الإسلام ، وحديثه عن المانوية . لحديثه عن الإسلام يتم عن سخرية وتهكم وشك يقصد به الطعن في الدين . وحديثه عن المانوية يتم عن احترام وإيمان بهذه العقيدة التي ارتاح إليها ابن المقفع ووجد فيها حلا لهذه المشكلة التي شغلته .

أما الجاحظ — وكان رجلا من رجال المعتزلة — فقد كان يقول مثلهم ببحرية الإرادة وإن الإنسان حر في أعماله وإنه يخلق بنفسه هذه الأعمال وإن الله لا يخلقها له ، وإنه من أجل ذلك مسؤول عن هذه الأعمال محاسب عليها .

* * *

وإن أنس لا أنس بلاء الرجل في الإصلاح الاجتماعي فأى عقل هذا الذى كان يصدر عنه في أمر هذا الإصلاح الخطير ، وأى قلب هذا الذى كان لا يخشى صاحبه في الحق بطش أمير أو وزير أو عظيم أو كبير ؟ وأى علم هذا الذى كان يسعف الرجل بكل تلك الحلول العظيمة التي اقترحها يومئذ على الخليفة ؟

الحق أن ابن المقفع كان نعمة أنعم الله بها على الأدب الإسلامى والثقافة الإسلامية . فهو نعمة على الأدب الإسلامى لأنه غذى هذا الأدب بعنصر من العناصر الأجنبية القوية — وهو العنصر الفارسى . وهو نعمة على الثقافة الإسلامية ، لأنه انتقل بها من طور الضيق والفقر إلى طور السعة والثروة .

ولست أدري ماذا كان يكون مصير الأدب الفارسي لو قد عاش له
البطل الفارسي الذي لم يكن قد تجاوز الأربعين !

وبعد — فكلمتي الأخيرة في صاحبي هي : « إنه إذا صح أن يكون
تاريخ الدول الإسلامية في أزهى عصورها — قد حظى برجل تتمثل
فيه الحضارات الشرقية القديمة كلها في أحسن أثوابها ، كما تتمثل فيه
العواطف الإنسانية كلها في أنبل صورها وأرق درجاتها — لما كان
هذا الرجل غير « عبد الله بن المقفع » .

أجل — عبد الله بن المقفع هو البطل الذي يعتبر بحق « مفخرة
الشرق » . أو هو البطل الذي نعتبره بحق من أولئك النفر القليلين
الذين يطلق عليهم اسم « قادة الفكر » .

وأنا على يقين من أن هذه الشخصية العظيمة ستبقى مستحقة من
الناس جميعاً كل إعجابهم وتقديرهم . وأنا على يقين من أن هذه الشخصية
المتأخرة ، ستبقى أبد الدهر مصدراً عظيماً لكثير من أبحاثهم وآرائهم
بل إنني لعلني ثقة كبرى بأن الأجيال القادمة كلها ستقدر الرجل تقديراً
يزيد كثيراً عن هذا الحد ..

[تم بحمد الله]

مصادر البحث

المصادر الشرقية مرتبة حسب حروف المعجم

- (١) كتاب ابن المقفع لتحليل مردم - طبعة دمشق ١٩٣٠
- (٢) د إعجاز القرآن للباقلاني - طبعة القاهرة عام ١٣٤٩
- (٣) د د د للرافعي - د د د ١٣٤٩
- (٤) د الآثار الباقية للبيروني - د ايزج د ١٩٢٣
- (٥) د الأخبار الطوال للدينوري - طبعة ايدن عام ١٨٨٠
- (٦) د الأدب الكبير لابن المقفع - طبعة أحمد زكي باشا وطبعة
الأمير شكيب أرسلان وطبعة المرصفي
- (٧) د الأدب الصغير لابن المقفع - الطبعات المصرية وحدها
- (٨) د الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني - الطبعة الأوروبية
- (٩) د الأقاليم للإصطخرى - طبعة ايدن ١٨٧٠
- (١٠) د الأمل (الغرر والدرر) للسيد المرتضى - طبعة القاهرة
عام ١٣٢٥
- (١١) د الأوراق في أخبار آل عباس الصولي - مخطوط بدار
الكتب بالقاهرة
- (١٢) د مجمع الأمثال للبيداني
- (١٣) د البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي - طبعة
باريس عام ١٩٠١

- (١٤) كتاب البخلاء للجاحظ - طبعة ليدن عام ١٩٠٠
- (١٥) » البلدان لابن الفقيه - طبعة ليدن عام ١٨٨٥
- (١٦) » البيان والتبيين للجاحظ - طبعة السندون عام ١٩٣٢
- (١٧) » التنبيه والاشراف المسعودى - طبعة ليدن عام ١٨٩٤
- (١٨) » التاج فى أخلاق الملوك - طبعة المرحوم أحمد زكى باشا
- (١٩) » الحيوان للجاحظ - طبعة القاهرة عام ١٣٢٣
- (٢٠) » الرد على زندقة ابن المقفع للقاسم ابن ابراهيم الزيدى -
طبعة جويدي الصغير بروما
- (٢١) » الشهامة للفردوسى - تعريب البندارى وتصحيح
الدكتور عبد الوهاب عزام - طبعة القاهرة عام ١٩٣٢
- (٢٢) » الصادح والباغم لابن الهبارية - طبعة القاهرة
- (٢٣) » الممناعتين لآبى هلال العسكرى - طبعة الآستانة
- (٢٤) » العقد الفريد لابن عبد ربه - طبعة القاهرة عام ١٣٣١
- (٢٥) » الفهرست لابن النديم - طبعة ليبزج عام ١٨٧١
- (٢٦) » الفوائد لابن القيم الجوزى - طبعة القاهرة
- (٢٧) » المحاسن والمساوى للبيهقى - طبعة كبش عام ١٩٠٢
- (٢٨) » المزهر للسيوطى - طبعة القاهرة
- (٢٩) » الملل والنحل للشهرستانى - طبعة ليدن
- (٣٠) » المنظوم والمنثور لابن طيفور - دار الكتب بالقاهرة
- (٣١) » النثر الفنى للدكتور زكى مبارك - طبعة القاهرة عام ١٩٣٤
- (٣٢) » بلوهرويو زلف - دار الكتب بالقاهرة

- (٣٣) كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لجرى زيدان - طبعة القاهرة
- (٣٤) د د د اتحدن الإسلامى لجرى زيدان - طبعة القاهرة
- (٣٥) د د د الحكاء للقطفى - طبعة ليزج عام ١٣٣٠
- (٣٦) د د د الوزراء والكتاب للجشيارى ، مخطوط
بالزنگوراف - دار الكتب بالقاهرة
- (٣٧) د د تاريخ الطبى - الطبعة الأوروية
- (٣٨) د د د تجارب الأمم لابن مسكويه - طبعة ايدن ١٩١٣ - ١٩١٧
- (٣٩) د د د تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو أمر مرذولة
للبيرونى ، طبعة ايدن ١٨٨٧ .
- (٤٠) د د د تراث الإسلام ترجمة لجنة الجامعيين انشر العلم - طبعة
القاهرة ١٩٣٦
- (٤١) د د د ثلاث رسائل للجاحظ - طبعة السندوبى بالقاهرة ١٩٣٣
- (٤٢) د د د ثمار القلوب للشعالى - طبعة القاهرة عام ١٣٢٦
- (٤٣) د د د خزنة الأدب للبغدادى - طبعة الآستانة
- (٤٤) د د د دائرة المعارف للبستانى
- (٤٥) د د د ديوان أبى تمام الطائى - طبعة بيروت عام ١٨٨٩ .
- (٤٦) د د د رسائل البلغاء جمعها الأستاذ كردعلى - طبعة القاهرة عام ١٩٠٨
- (٤٧) د د د رسالة منسوبة إلى ابن المقفع - نشرها الحلبي
- (٤٨) د د د كتاب زهر الآداب للحصرى - طبعة القاهرة عام ١٣١٦
- (٤٩) د د د سراج الملوك للطوطوشى - طبعة مطبعة الأزهر عام ١٣١٩
- (٥٠) د د د شرح العيون فى شرح رسالة بن زيدون - طبعة القاهرة
- (٥١) د د د سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لشمس الدين الصقلى

(٥٢) كتاب شرح حال ابن المقفع (بالفارسية) للأستاذ عباس إقبال
طبعة طهران .

• (٥٣) ضحى الإسلام الأجزاء الأولى والثاني والثالث للأستاذ أحمد

أمين — طبعة القاهرة أعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٥ و ١٩٣٦
• (٥٤) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة

• (٥٥) الأمم لصاعد الأنداسى — طبعة بيروت

• (٥٦) المأمون للدكتور فريد رفاعى — طبعة بيروت

• (٥٧) عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب لأحمد بن على الحنفى -
مخطوط ، دار الكتب بالقاهرة

• (٥٨) عيون الأخبار لابن قتيبة — طبعة القاهرة عام ١٣٤٣

• (٥٩) غرر أخبار ملوك فارس للشعالي — طبعة باريس عام ١٩٠٠

• (٦٠) فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء لابن عربشاه

• (٦١) فتوح البلدان للبلاذرى — طبعة ايدن عام ١٨٦٢

• (٦٢) فجر الاسلام الأستاذ أحمد أمين — طبعة القاهرة عام ١٩٢٨

• (٦٣) طبعة ابن خلدون الاجتماعية — ترجمة الأستاذ عبد الله عنان
طبعة القاهرة

• (٦٤) كامل التواريخ لابن الأثير — طبعة القاهرة عام ١٣٠٢

• (٦٥) كشف الظنون للحاج خليفة — الموجودة بمكتبة الجامعة المصرية

• (٦٦) كلية ودمنة — طبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة —

طبعة الأب لويس شيخو بيروت — طبعة البارون

ده ساسى — طبعة المصرفى بالقاهرة

- (٦٧) مجلة جامعة القاهرة Boultin .
- (٦٨) كتاب محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني — طبعة القاهرة
- (٦٩) د . مروج الذهب للسعودي — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
- (٧٠) معجم البلدان لياقوت — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
- (٧١) د . تاج العروسي للزبيدي
- (٧٢) مقدمة ابن خلدون — طبعة القاهرة ١٢٨٤
- (٧٣) كتاب من حديث الشعر والنثر للدكتور طه حسين — طبعة
القاهرة ١٩٣٦
- (٧٤) د . نتائج الفطنة لابن الهبارية — طبعة بيروت
- (٧٥) د . وفيات الأعيان لابن خلكان
- وذلك عدا بعض الكتب والمقالات والمجلات والمحاضرات والأبحاث
التي أشرنا إليها في تضاعيف الكتاب وهوامشه ولم يتسن لنا ذكرها
كلها في هذا الفهرست .

المصادر الأوربية

EUROPEAN SOURCES

1. Iranian Influence on Moslem literature (Russian Book of M. Ionstranzev, translated into English by P. Nariman) Bombay 1918.
2. Mémoires Historiques, par Baron S. de Sacy. Paris.
3. The Iranian National Epic, or the Shahnamah, being the English translation from the German of prof. T. Noldeké Das Iranische Nationalepos by Mr. Bogdanov. Bombay. 1930
4. The Letter of Tansar, Christensen (as translated by G. K. Nariman Bombay. 1918.)
5. Foreward to the Ocean of Story : Denisson Ross London 1926..
6. Burzoe's Einleitung zu dem Buche Kalilah Wa Dimnah. Noldeké (as translated by Nariman Bombay (1918).
7. Kalilah Wa Dimnah : Ency of Islam. Brockelmann.
8. Encyclopédie de L'Islam Leyden 1913—1926.
9. Kalilah Wa Dimnah or the Fables of Bidpai By Keith Falconer (Cambr (1885)
10. Ouvrages Arabes (II Kalilah,) Par V. Chauvin, Paris.
11. Histoire des Arabes : Par Cl. Huart, Paris
12. The Cambridge Medieval History Vol. II. Cambridge
13. A Literary History of Persia : Browne, London.
14. A Literary History of Arabs : Nickolson, London.
15. L'Islam et les races : par pierre andré Paris.

16. Syrian Literature by Wright, London.
17. Noldeké's Introduction to Tabary as Translated by Nariman Bombay 1918.
18. L'Empire des Sassanides, Christensen, Copenhagen 1894.
19. Revista Orientali « أو مجلة المشرقين »
20. The religion of the Manichees Cambridge 1907.
21. Histoire des rois de Perses. Zotonberg, Paris 1900.

الفهرس

الموضوع

الصفحة

الباب الأول :

- الفصل الأول - الشعب الفارسي بين الشعوب الإسلامية ١٠
الفصل الثاني - الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الإسلامية ٢١
الفصل الثالث - الآثار الفارسية وحدها، وكيف احتفظ الفرس بها ٣١

الباب الثاني :

- الفصل الأول - حياة ابن المقفع ٤١
الفصل الثاني - أخلاق ابن المقفع ٥٣
الفصل الثالث - ابن المقفع ونظرته إلى المثل الأعلى ٦٥

الباب الثالث :

- الفصل الأول - زندقة ابن المقفع المفكر ٧٦
الفصل الثاني - ابن المقفع والاصلاح الاجتماعي ١٠٠
الفصل الثالث - أسلوب ابن المقفع ١١٥

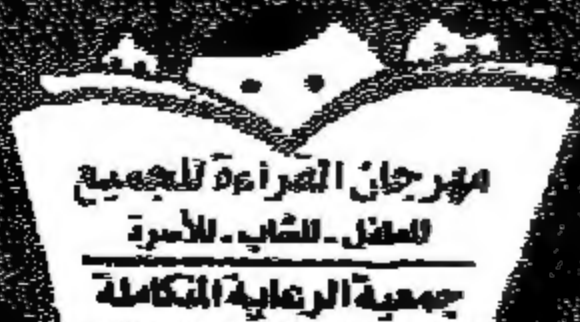
الباب الرابع :

- الفصل الأول - تحقيق آثار ابن المقفع ١٣٩
الفصل الثاني - بعض آثار ابن المقفع ١٥٩
الفصل الثالث - كليلة ودمنة من آثار ابن المقفع ١٨٢
الفصل الرابع - مصرع ابن المقفع ٢٢٢
خاتمة : في الأثر الأدبي لابن المقفع ٢٣٦
مصادر البحث ٢٥٣
المصادر الأدبية ٢٥٨



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود
ولا موعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه. هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل
. للشباب. للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاضد ومازالت أحلام بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد
بأن مصر كانت ومازالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفضى المبدع
والحضارة المتجددة.

سوزان مبارك



مكتبة الأسرة
مهرجان القراءة للجميع
1999